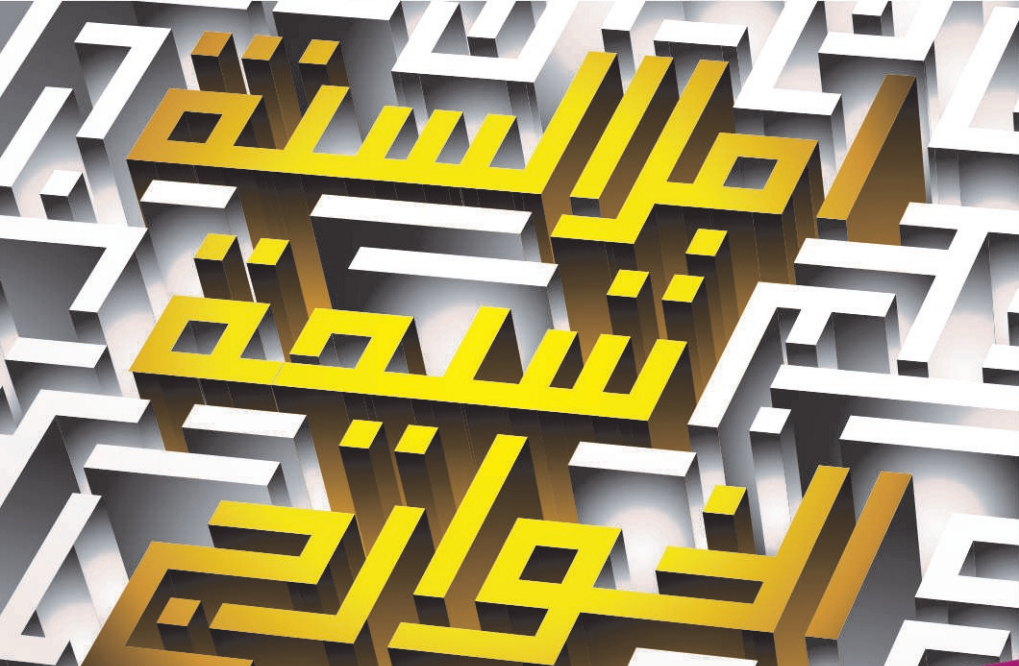

Mohammad Subhan Zamzami

BIAS IDEOLOGIS DALAM KODIFIKASI HADIS

Studi Musnad al-Rabi` Ibn Habib, Sahih al-Bukhari, dan al-Usul min al-Kafi

LKiS

IAIN MADURA

BIAS IDEOLOGIS DALAM KODIFIKASI HADIS

Studi *Musnad al-Rabī' ibn Habīb*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan *al-Uṣūl min al-Kāfī*

Mohammad Subhan Zamzami

BIAS IDEOLOGIS DALAM KODIFIKASI HADIS

Studi Musnad al-Rabi` Ibn Habib, Sahih al-Bukhari, dan al-Usul min al-Kafi

LKiS

Bias Ideologis dalam Kodifikasi Hadis
Studi Musnad al-Rabîʿ ibn Habîb, Ṣaḥîḥ al-Bukhārî, dan al-Uṣūl min al-Kāfî
Mohammad Subhan Zamzami © LKiS, 2020

x + 160 halaman; 13.5 x 20.5 cm

ISBN: 978-623-7717-60-9

Editor: Chafid Wahyudi
Rancang Sampul: Ruhata
Penata Isi : Tim Redaksi

Penerbit:
LKiS
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.com

Anggota IKAPI

Cetakan : 2020

Percetakan:
LKiS
Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
e-mail: lkis.printing@yahoo.com

KATA PENGANTAR

Penulis bersyukur kepada Allah swt. karena proses penulisan hingga penerbitan buku ini lancar. Penulis juga berselawat kepada Nabi Muhammad saw. sebagai figur utama di balik penulisan buku, karena objek kajiannya terkait dengan kompetisi ideologis dan politis di antara Syiah, Khawarij, dan Suni untuk mendapatkan otoritas tertinggi dan terdekat dengan beliau melalui hadis.

Buku ini merupakan penyempurnaan tesis penulis di IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2012. Penulis berterima kasih kepada Dr. Zainuddin, MZ. sebagai dosen pembimbing serta seluruh sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya dan IAIN Madura tempat penulis mengabdi saat ini.

Buku ini mendiskusikan kodifikasi hadis, pergolakan sosio-politik di balik kodifikasi hadis serta kaitannya dengan klasifikasi hadis, dan kaitan ideologi dan politik dengan hadis dalam kehidupan beragama umat Islam.

Penulis berharap buku ini bermanfaat dan bisa memantik penelitian kritis berikutnya.

Pamekasan, 17 September 2020
Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR v
DAFTAR ISI vi
BAB I PENDAHULUAN 1
Klaim Ontologis Hadis 1
Istilah Kunci 9
Fokus dan Urgensi 11
Buku Sejenis 14
Metode Penulisan 21
BAB II IDEOLOGI, POLITIK, DAN KODIFIKASI HADIS LINTAS ALIRAN ISLAM 24
Ideologi dalam Islam 24
Politik dalam Islam 35
Proses Historis Kodifikasi Hadis 52
Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Hadis 63
BAB III MUSNAD AL-RABĪ‘ IBN ḤABĪB, ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ, DAN AL-UṢŪL MIN AL-KĀFĪ 68
Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb 70
Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 78
Al-Uṣūl min al-Kāfī 96

BAB IV IDEOLOGI DAN POLITIK DALAM KODIFIKASI HADIS DAN KEHIDUPAN BERAGAMA UMAT ISLAM 112

Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Hadis 112

Pergolakan Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Syiah 114

Pergolakan Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Khawarij 124

Pergolakan Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Suni 128

Kodifikasi Hadis dan Kehidupan Beragama Umat Islam 135

BAB V PENUTUP 147

Kesimpulan 147

Saran 150

DAFTAR PUSTAKA 152

BIODATA PENULIS 160

MOTTO

"Sejarah pemikiran keislaman merupakan
sejarah tentang perebutan klaim kebenaran suatu
sekte Islam dan penafian kebenaran sekte lain
yang berseberangan."
(Mohammad Subhan Zamzami)

"Perdebatan politis dan teologis pada tiga abad
pertama mengambil manfaat
dari hadis."
(Albert Hourani dalam *A History of The Arab Peoples*)

TRANSLITERASI

No.	Arab	Indonesia	No.	Arab	Indonesia
1.	ا	ʼ	16.	ط	ṭ
2.	ب	b	17.	ظ	ẓ
3.	ت	t	18.	ع	‘
4.	ث	th	19.	غ	gh
5.	ج	j	20.	ف	f
6.	ح	ḥ	21.	ق	q
7.	خ	kh	22.	ك	k
8.	د	d	23.	ل	l
9.	ذ	dh	24.	م	m
10.	ر	r	25.	ن	n
11.	ز	z	26.	و	w
12.	س	s	27.	ه	h
13.	ش	sh	28.	ء	’
14.	ص	ṣ	29.	ي	y
15.	ض	ḍ			

Coretan horizontal (*macron*) di atas huruf digunakan untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), seperti *ā*, *ī*, dan *ū* (ا, ي, dan و). Bunyi hidup dobel (*dipthong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabungkan dua huruf "*ay*" dan "*aw*", seperti *layyinah* dan *lawwāmah*. Kata yang berakhiran *tā' marbūṭah* yang berfungsi sebagai *ṣifah* (*modifier*) atau *muḍāf ilayh* ditransliterasikan dengan "*ah*", sedangkan kata yang berakhiran *tā' marbūṭah* yang berfungsi sebagai *muḍāf* ditransliterasikan dengan "*at*".

BAB I
PENDAHULUAN

Klaim Ontologis Hadis

Persoalan hadis, sumber hukum kedua Islam Suni, lebih kompleks daripada persoalan Al-Qur'an, sumber hukum pertama Islam Suni. Kompleksitas hadis setidaknya mengerucut pada tiga poin utama, yaitu: (1) posisi hadis dalam Islam; (2) penulisan hadis; dan (3) konsep serta metode penetapan status hadis. Tiga poin ini masih menyisakan problem hingga saat ini, sehingga masih perlu dikaji kembali secara mendalam. Apalagi bila tiga poin ini dikaitkan dengan persoalan ideologi dan politik yang turut mewarnai dan menyelimuti perjalanan kajian hadis, terutama dalam proses kodifikasinya.

Pertama, posisi hadis dalam Islam. Berbeda dengan Suni, Muktazilah memosisikan hadis pada posisi ketiga setelah rasio dan Al-Qur'an dalam hierarki sumber hukum Islam. Bahkan sebagian pengikut Muktazilah menolak hadis sahih versi Suni bila bertentangan dengan penalaran mereka. Selain itu, sejak masa klasik hingga masa kontemporer, ada segelintir orang yang menafikan hadis sebagai sumber hukum Islam seraya hanya mencukupkan diri pada Al-Qur'an. Kelompok mereka dikenal dengan kelompok *Qur'āniyūn* dan sikap mereka dikategorikan sebagai pengingkaran terhadap sunah (*inkār al-sunnah*).

Kedua, penulisan hadis. Penulisan Al-Qur'an telah sempurna pada masa awal Islam, yaitu pada masa kekhilafahan Abū Bakar al-Ṣiddīq (w. 13 H/634 M) atas inisiatif brilian 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (w. 23 H/644 M) dan di bawah kepemimpinan Zayd ibn Thābit (w. 35 H/656 M), sementara penulisan hadis relatif lebih lambat dan tidak sesemarak penulisan Al-Qur'an. Keadaan ini kian diperkeruh oleh instabilitas sosio-politik umat Islam kala itu. Instabilitas sosio-politik ini berdampak terhadap perkembangan hadis pada masa selanjutnya. Bahkan gemuruhnya masih terasa hingga saat ini, terutama di kalangan revisionis, baik Muslim maupun non-Muslim.

Ketiga, konsep dan metode penetapan status hadis. Suni meyakini semua ayat Al-Qur'an adalah otentik berasal dari Allah melalui perantara Malaikat Jibril dan lisan Nabi Muhammad saw., sementara hadis bagi mereka tidak demikian. Bahkan jumlah hadis mutawatir dan hadis sahih yang diyakini otentik berasal dari Nabi Muhammad saw. relatif lebih sedikit daripada jumlah hadis yang kualitasnya di bawah hadis mutawatir dan hadis sahih. Perlu digarisbawahi, penetapan aneka macam status hadis yang dikenal luas hingga saat ini tidak berasal dari Nabi Muhammad saw. maupun para sahabat (*tawqīfī*), tetapi ia merupakan produk ijtihad (*ijtihādī*) para sarjana Muslim klasik lintas aliran dalam Islam pada masa sebelum, saat

kodifikasi hadis, dan sesudahnya. Setiap aliran dalam Islam memiliki konsep, metode, dan kriteria penetapan status hadis berbeda yang sarat diwarnai oleh persaingan ideologi dan politik kala itu.

Dalam ranah konsep, misalnya, Suni mendefinisikan hadis sebagai sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik perkataan, perbuatan, penetapan, maupun sifat fisik dan moral, serta sesuatu yang disandarkan kepada seorang sahabat dan seorang tabiin.[1] Syiah mendefinisikan hadis sebagai hikayat tentang perkataan seorang *ma'ṣūm 'alayh al-salām*, perbuataan, dan atau penetapannya.[2] Seorang *ma'ṣūm* di sini, menurut al-'Āmilī sebagaimana dikutip oleh Muḥammad Ḥamzah, adalah Nabi Muhammad saw. dan para imam yang kepemimpinannya telah ditentukan oleh teks suci Islam, yaitu 'Alī ibn Abū Ṭālib (w. 40 H/660 M) sebagai imam pertama dan Muḥammad ibn al-Ḥasan al-'Askarī (w. 260 H) sebagai imam terakhir mereka.[3] Berbeda dengan Suni dan Syiah, Muktazilah memandang hadis hanya

[1] Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 29.

[2] Muḥammad 'Alī Mahdāwī Rād, *Tadwīn al-Ḥadīth 'inda al-Shī'ah al-Imāmīyah* (Teheran: Hastinama, 2010), 13-14.

[3] Muḥammad Ḥamzah, *Al-Ḥadīth al-Nabawī wa Makānatuh fī al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth* (Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2005), 29.

sebagai sebuah perbuatan yang didasarkan pada prasangka.[4]

Dalam ranah metode penetapan otentisitas hadis, Suni secara garis besar mengajukan lima kriteria penetapan status kesahihan sebuah hadis, yaitu: (1) kesinambungan mata rantai periwayatan (*ittiṣāl al-sanad*); (2) keadilan para periwayat (*'adālat al-ruwāh*); (3) kekuatan hafalan dan tulisan semua periwayat (*ḍabṭ al-ruwāh*); (4) ketidakjanggalan *isnād* dan matan (*'adam al-shudhūdh*); dan (5) ketidakcacatan *isnād* dan matan (*'adam al-'illah*),[5] sementara aliran dalam Islam lainnya mengajukan kriteria berbeda. Muktazilah, misalnya, terutama Ibrāhīm ibn Sayyār al-Naẓẓām (w. 231 H/846 M) mengajukan dua kaidah yang dengannya mereka dapat menerima sejumlah hadis atau menolaknya, yaitu kaidah kecacatan pada kejanggalan penalaran (*'illat al-shudhūdh al-'aqlī*) dan kaidah cahaya kenabian (*nūr al-nubuwwah*),[6] karena mereka menghukumi Al-Qur'an dan hadis berdasarkan lima prinsip (*al-uṣūl al-khamsah*; tauhid, keadilan, posisi di antara dua posisi, janji dan ancaman, dan perintah kepada kebajikan serta larangan terhadap kemungkaran) mereka serta prinsip-prinsip turunan darinya, sehingga

[4] Qāsim Aḥmad, *I'ādah Taqyīm al-Ḥadīth: al-'Awdah ilā al-Qur'ān* (Kairo: Madbūlī al-Ṣaghīr, t.th.), 113.
[5] Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Hikmah, 2009), 20-21.
[6] Aḥmad, *I'ādah Taqyīm*, 39.

mereka hanya menerima ayat atau hadis yang sesuai dengan prinsip-prinsip tersebut dan menolak ayat atau hadis yang bertentangan dengannya.[7]

Perbedaan konsep dan metode yang dipengaruhi oleh persaingan ideologi dan politik di antara mereka kemudian memengaruhi pandangan dasar mereka tentang hadis, sehingga setiap aliran memiliki kitab kompilasi hadis otoritatif yang berbeda satu sama lain. Menurut Mohamed Arkoun (1928-2010 M) sebagaimana dinukil oleh Saifuddin, Suni mengklaim koleksi hadis al-Bukhārī (w. 256 H/870 M) dan Muslim (w. 261 H/875 M) sebagai kitab hadis paling otoritatif, Syiah Imamiah (Ithnā 'Asharīyah) menjunjung tinggi koleksi hadis *al-Kāfī fī 'Ilm al-Dīn* karya al-Kulaynī (w. 329 H/939 M) sebagai kitab hadis paling otoritatif yang dilengkapi dengan koleksi hadis Ibn Bābawayh (w. 381 H/991 M) dan al-Ṭūsī (w. 460 H/1067 M), dan Khawarij mengklaim kompilasi *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* karya al-Rabī' ibn Ḥabīb (akhir abad II/VIII M) sebagai kitab hadis paling otoritatif.[8]

Titik tolak pandangan Arkoun berbeda dengan titik tolak pandangan Ḥamzah tentang perbedaan kompilasi hadis di atas; Arkoun

[7] Abū Lubābah Ḥusayn, *Mawqif al-Mu'tazilah min al-Sunnah al-Nabawīyah wa Mawāṭin Inḥirāfihim 'anhā* (Riyad: Dār al-Liwā', 1987), 97.

[8] Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 2.

menyorotnya dari akar historisnya, sedangkan Ḥamzah menyorotnya dari titik klimaksnya. Menurut Arkoun, perbedaan koleksi hadis yang diakui oleh setiap aliran ini merujuk pada akar kultural yang berbeda dari masing-masing aliran yang bersaing untuk memonopoli hadis sekaligus mengontrolnya.[9] Berbeda dengan Arkoun, Ḥamzah berpendapat bahwa penyusunan kitab koleksi hadis ini merupakan puncak dari pertentangan semua kekuatan politik guna menguasai panggung kekuasaan tertinggi.[10] Dengan demikian, baik Arkoun maupun Ḥamzah mengakui ada unsur kompetisi ideologi dan politik yang mengawal proses kodifikasi hadis dalam rangka merebut tampuk kekuasaan.

Perebutan kekuasaan ini sejatinya tidak muncul begitu saja dalam sebuah kesempatan dan waktu yang sama, karena embrionya telah muncul sejak Nabi Muhammad saw. wafat hingga kemudian melahirkan aliran-aliran dalam Islam, seperti Syiah, Khawarij, Jabariah, Qadariah, Muktazilah, Asyariah, dan Maturidiah. Setiap aliran berusaha membangun fondasi paham keagamaannya, mengaitkan mata rantai otoritasnya kepada Nabi Muhammad saw. dan para sahabat, serta menafikan aliran lain yang berseberangan sebagai rivalnya. Salah satu bukti dalam kasus ini adalah klaim penentuan tentang

[9] Ibid., 4.
[10] Ḥamzah, *Al-Ḥadīth al-Nabawī*, 29.

permulaan masa kodifikasi hadis pada setiap aliran.

Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (1935-2010 M), filsuf Muslim kontemporer, mengungkap fenomena ini dengan cara membandingkan antara klaim Suni dan Syiah. Menurutnya, agar tradisi keilmuan Suni mendapatkan kredibilitas lebih kuat daripada tradisi intelektual Syiah yang mengklaim kodifikasi hadis, fikih, dan tafsir di kalangan mereka telah rampung pada masa Ja‘far al-Ṣādiq (w. 148 H), imam terbesar Syiah, maka sebagian tokoh Suni memproyeksikan ke belakang proses kodifikasi hadis di kalangan Suni ke masa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz yang memangku jabatan khalifah sekitar tahun 99-101 H. Sebaliknya, demi membantah klaim Suni, tokoh Syiah memproyeksikan ke belakang proses kodifikasi hadis di kalangan Syiah ke masa yang lebih awal dari klaim kodifikasi hadis di kalangan Suni, yaitu masa sebelum masa kekhilafahan ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, bahkan mereka memproyeksikannya lebih jauh lagi ke masa Nabi Muhammad saw.[11]

Al-Jābirī membuktikan fenomena itu dengan mengutip pendapat Sayyid Ḥasan al-Ṣadr (w. 1354 H), seorang imam besar Syiah. Menurut al-Ṣadr, Syiah merupakan aliran Islam yang pertama

[11] Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2006), 66.

kali menghimpun *āthār* dan *akhbār* pada masa para khalifah setelah Nabi Muhammad saw. Mereka menapaktilasi imam mereka, ‘Alī ibn Abū Ṭālib. Ia kemudian mengklaim bahwa Salmān al-Fārisī (w. 35 H/656 M) merupakan orang pertama yang menyusun kitab *āthār*; Abū Dharr al-Ghifārī (w. 32 H/652 M) merupakan orang pertama yang menyusun kitab hadis dan *āthār* setelah para penggagas sebelumnya; dan Abū Rāfi‘, yang wafat pada awal kekhilafahan ‘Alī ibn Abū Ṭālib yaitu sekitar tahun 35 H., telah menyusun kitab berjudul *al-Sunan wa al-Aḥkām wa al-Qaḍāyā*. Dengan demikian, Syiah mengklaim Abū Rāfi‘ yang merupakan mantan budak (*mawlā*) Nabi Muhammad saw. sebagai penyusun kitab hadis pertama secara mutlak sepanjang sejarah penyusunan kitab hadis dalam Islam.[12]

Berdasarkan informasi ini, penentuan tentang permulaan masa kodifikasi hadis memiliki posisi penting, baik dalam pandangan Suni maupun Syiah, karena ia sangat menentukan tingkat akurasi otentisitas dan kredibilitas keilmuan dan paham keagamaan mereka, yang pada gilirannya akan menentukan posisi sosio-politik mereka di tengah umat Islam. Apalagi hadis memiliki posisi penting dalam hierarki

[12] Ibid., 66-67; Muhammad ‘Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits: Pokok-pokok Ilmu Hadits* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2003), 189-190.

hukum Islam, yang di dalamnya terdapat persoalan sosial dan politik, sehingga hadis-hadis yang dinyatakan sah atau batil dalam proses kodifikasi hadis sangat menentukan masa depan sebuah aliran sebagai alat legitimasi eksistensinya.

Karena hadis, terutama dalam proses kodifikasinya, tidak bisa dilepaskan begitu saja dari persaingan ideologi dan politik kala itu, maka penulis mengkaji secara kritis dan sistematis mengenai pengertian hadis dan kodifikasi serta sejarahnya, pergolakan sosial dan politik yang mengitari hadis dan kodifikasinya serta kaitannya dengan klasifikasi hadis, dan kaitan ideologi dan politik dengan hadis dalam kehidupan beragama umat Islam.

Istilah Kunci

Istilah-istilah kunci dalam buku ini mencakup *hadis*, *kodifikasi*, *ideologi*, dan *politik*. Istilah-istilah ini perlu dijelaskan agar tidak terjadi kesalahpahaman tentang isi buku ini sebagai berikut.

Pertama, istilah *hadis* dalam buku ini bukan seperti pengertian para sarjana di salah satu aliran Islam saja, tetapi pengertian hadis di sini adalah semua yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., para sahabat, tabiin, dan para tokoh agama yang dianggap memiliki tingkat kesucian tertentu di bawah Al-Qur'an dan dikodifikasi dalam literatur hadis lintas aliran

yang dijadikan pedoman dalam ritual keberagamaan mereka. Pembatasan seperti ini melebur perbedaan antara hadis dan sunah di kalangan ulama, baik ulama hadis, fikih, maupun usul fikih, lintas aliran dalam Islam.

Kedua, berdasarkan pengertian hadis di atas, istilah *kodifikasi* dalam buku ini adalah pengumpulan hadis-hadis Nabi Muhammad saw. ke dalam literatur hadis dengan aneka macam klasifikasinya, terutama hadis yang diterima (*maqbūl*) dan ditolak (*mardūd*) oleh setiap aliran Islam karena persaingan ideologi dan politik tertentu yang membayanginya. Proses kodifikasi hadis di sini juga dibatasi hanya pada proses kodifikasi awal setiap aliran hingga masa penulisan kitab hadis utama mereka yang dianggap sebagai kitab hadis paling sahih. Sedangkan fakta bahwa sejak abad I H. hingga V H. telah terjadi pergeseran signifikan dalam politik dan pemikiran Islam terutama dalam studi hadis, baik di lingkaran Suni, Syiah, Khawarij maupun Muktazilah,[13] tidak menjadi prioritas kajian dalam buku ini.

[13] Dalam kasus pergeseran politik dan pemikiran Islam terutama studi hadis sejak abad I H. hingga abad V H., lihat Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muḥaddithīn* (Riyad: Maktabah al-Kawthar, 1990), 7-8; Saifuddin, *Arus Tradisi*, 9; Adam Mez, *Al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah fī al-Qarn al-Rābi' al-Hijrī* (Kairo: Al-Hay'ah al-'Āmmah al-Miṣrīyah li al-Kitāb, 2008), 105-108.

Ketiga, istilah *ideologi* dan *politik* dalam buku ini adalah cara berpikir atau paham yang menjadi dasar dalam menentukan sikap terhadap sebuah kejadian yang memengaruhi seseorang atau aliran dan menjauhkannya dari objektifitas ilmiah dalam proses seleksi dan kodifikasi hadis. Ideologi dan politik dalam buku ini hanya yang berkaitan dengan perjalanan sejarah hadis, terutama dalam proses kodifikasi hadis. Dengan demikian, hanya satu kelompok perwakilan dari Syiah, Khawarij, dan Suni yang memiliki konsep, kitab hadis tersendiri, dan kepentingan politis dalam proses kodifikasi hadis yang menjadi objek kajian dalam buku ini.

Fokus dan Urgensi

Hingga saat ini, menurut Saifuddin, proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwīn*) hadis masih meninggalkan pelbagai persoalan interpretasi yang agak rumit, terutama problem historis-metodologis dan ontologis dari literatur hadis pada saat dihadapkan pada kritik historis. Dengan ungkapan lain, ditinjau dari kritik historis, aspek historisitas dan otentisitas literatur hadis masih problematis dan *debateable*, sehingga harus dipecahkan dalam penelitian yang serius.[14]

Literatur yang problematis dan *debateable* ini disinyalir bisa dipecahkan salah satunya dengan menerapkan metode historis. Meski

[14] Saifuddin, *Arus Tradisi*, 1.

terdapat perbedaan mendasar pada metode yang sebenarnya sudah diterapkan dalam metode studi hadis konvensional dan semakin dikembangkan oleh para peneliti hadis modern-kontemporer dalam studi hadis mereka ini, baik para sarjana Muslim maupun para orientalis yang menekuni studi hadis seperti G.H.A Juynboll (1935-2010 M) dan Harald Motzki (1948-2019 M), tetapi hingga saat ini penelitian yang menggunakan metode historis ini alih-alih membuahkan hasil penelitian yang memuaskan semua aliran dalam Islam sehingga mereka dapat menerimanya, malah menimbulkan kontroversi dan ketegangan baru, terutama antara kelompok revisionis dan tradisional.

Dalam pandangan Arkoun, misalnya, metode kritik hadis konvensional (*manhaj naqd al-ḥadīth*), baik kritik sanad (kritik eksternal/*naqd khārijī*) maupun kritik matan (kritik internal/*naqd dākhilī*), yang sejak dulu digunakan oleh ulama hadis untuk memperoleh catatan historis tentang otentisitas *isnād* dan matan hingga saat ini belum bisa menghasilkan studi komprehensif atas semua kitab kompilasi hadis, tetapi justru hanya mereproduksi pertikaian dalam perdebatan klasik di antara tiga aliran besar Islam (Suni, Syiah, dan Khawarij), sehingga ia tetap relevan menjadi objek penelitian ilmiah.[15] Oleh karena itu, ia

[15] Muḥammad Arkūn, *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād* (Aljazair: Lāfūmīk, 1993), 98.

mengusulkan agar warisan tradisi Islam diteliti berdasarkan perspektif historis secara mendasar. Menurutnya, studi komprehensif atas kitab-kitab hadis menuntut komparasi sistematis dan komprehensif atas semua *isnād* dan semua teks dalam tiga aliran tadi. Hal ini untuk meninjau kembali problem kesahihan hadis dengan perantara alat-alat modern yang bisa digunakan untuk penelitian dan investigasi ilmiah, yaitu menggunakan perangkat-perangkat elektronik untuk menangani teks-teks terkait, kemudian menggunakan perantara kritik historis.[16]

Buku ini memuat tiga persoalan utama, yaitu: (1) pengertian hadis dan sejarah kodifikasinya, baik menurut Suni, Syiah, maupun Khawarij; (2) wujud literatur hadis lintas aliran dan perbedaan kodifikasi hadis di antara mereka; dan (3) ideologi dan politik dalam proses kodifikasi hadis dan kaitannya dengan kehidupan beragama umat Islam. Dengan demikian, secara teoretis, buku ini bermanfaat untuk pengembangan studi hadis secara akademis, khususnya pengetahuan tentang konsep hadis dan seluk-beluk kodifikasi hadis lintas aliran Islam. Secara praktis, buku ini memberi sebuah pengetahuan baru mengenai kaitan persaingan ideologi dan politik dan infiltrasinya ke dalam proses kodifikasi hadis dan kaitannya dengan kehidupan beragama umat Islam.

[16] Ibid.

Buku Sejenis

Setidaknya, ada dua jenis buku terkait kodifikasi hadis. *Pertama*, buku yang secara khusus terkait dengan kodifikasi hadis dalam sebuah aliran dalam Islam. *Kedua*, buku yang mengungkap kodifikasi hadis bersama dengan materi lain.

Di antara buku yang secara khusus terkait dengan kodifikasi hadis dalam sebuah aliran dalam Islam, yaitu:

1) *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawīyah: Nash'atuh wa Taṭawwuruh min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī* karya Muḥammad ibn Maṭar al-Zahrānī. Dalam buku ini, al-Zahrānī memotret secara komprehensif kodifikasi hadis di lingkungan Suni sejak abad I H. hingga akhir abad IX H.[17]
2) *Tadwīn al-Ḥadīth* karya al-Sayyid Munāẓir Aḥsan al-Kaylānī (1892-1956 M.). Dalam buku ini, al-Kaylānī memotret kodifikasi hadis di lingkungan Suni, yang pembahasannya meliputi hakikat hadis, kodifikasi hadis tertulis, lingkungan sosial kodifikasi hadis,

[17] Muḥammad ibn Maṭar al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawīyah: Nash'atuh wa Taṭawwuruh min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1996)

derajat *khabar* ahad, dan sejarah kodifikasi hadis.[18]

3) *Tārīkh Tadwīn al-Sunnah wa Shubuhāt al-Mustashriqīn* karya Ḥākim ‘Ubaysān al-Muṭayyarī. Dalam buku ini, al-Muṭayyarī memotret kodifikasi hadis di lingkungan Suni, yang pembahasannya mencakup lingkungan sosial kodifikasi hadis, tahap-tahap kodifikasi hadis (*kitābah, jam‘ wa tadwīn, taṣnīf, ẓuhūr al-mawsū‘āt*), pandangan orientalis tentang kodifikasi dan sanggahan terhadapnya, dan kitab-kitab hadis hukum dan tahap-tahap perkembangannya.[19]
4) *Tadwīn al-Ḥadīth ‘inda al-Shī‘ah al-Imāmīyah* karya Muḥammad ‘Alī Mahdāwī Rād. Dalam buku ini, Rād memotret kodifikasi hadis di lingkungan Syiah, yang pembahasannya mencakup definisi hadis, kedudukan hadis, kodifikasi hadis secara umum, dan kodifikasi hadis di lingkungan Syiah.[20]

[18] Al-Sayyid Munāẓir Aḥsan al-Kaylāni, *Tadwīn al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2004)
[19] Ḥākim ‘Ubaysān al-Muṭayyarī, *Tārīkh Tadwīn al-Sunnah wa Shubuhāt al-Mustashriqīn* (Safat-Kuwait, Kuwait University Press, 2002)
[20] Muḥammad ‘Alī Mahdāwī Rād, *Tadwīn al-Ḥadīth ‘inda al-Shī‘ah al-Imāmīyah* (Teheran: Hastinama, 2010)

5) *Ma'rifah al-Ḥadīth wa Tārīkh Nashrih wa Tadwīnih wa Thaqāfatih 'inda al-Shī'ah al-Imāmīyah* karya Muḥammad al-Bāqir al-Bahbūdī. Dalam buku ini, al-Bahbūdī memotret sejarah hadis di lingkungan Syiah sejak masa awal, pertumbuhan, perkembangan, dan kodifikasinya lintas generasi.[21]

Selanjutnya, buku yang mengungkap kodifikasi hadis bersama dengan materi lain di antaranya adalah sebagai berikut:

1) *Al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn aw 'Ināyat al-Ummah al-Islāmīyah bi al-Sunnah al-Nabawīyah* karya Muḥammad Muḥammad Abū Zahū. Buku ini berasal dari disertasi Abū Zahū di Universitas al-Azhar pada tahun 1946 M. Dalam buku ini, ia mengungkap pengertian, penulisan, dan kodifikasi hadis. Ia memotret hadis dari masa kenabian hingga masa Abū Zahū menulis buku ini. Poin penting buku ini adalah pemotretan keadaan politik pada beberapa masa di dalamnya, pengaruh ideologi terhadap hadis seperti yang terjadi pada Syiah, dan pengaruh pertikaian antara para teolog dan ahli hadis terhadap hadis. Ia

[21] Muḥammad al-Bāqir al-Bahbūdī, *Ma'rifah al-Ḥadīth wa Tārīkh Nashrih wa Tadwīnih wa Thaqāfatih 'inda al-Shī'ah al-Imāmīyah* (Beirut: Dār al-Hādī, 2006)

mengkaji sunah dalam tujuh periode: (a) pada masa Nabi; (b) pada masa *al-khulafā' al-rāshidūn*; (c) pada masa pasca *al-khulafā' al-rāshidūn* hingga akhir abad I H.; (d) pada abad II H; (e) pada abad III H; (f) pada tahun 300 H. hingga tahun 565 H.; dan (g) pada tahun 656 H hingga masa penulisan buku ini.

2) *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī* karya Fuat Sezgin (1924-2018 M). Dalam buku ini, Sezgin menjelaskan hadis dalam satu volume dengan persoalan Al-Qur'an. Di sana, ia membagi perkembangan kitab kompilasi hadis ke tiga periode: (a) periode penulisan hadis (*kitābat al-ḥadīth*), yaitu pada masa sahabat dan masa awal tabiin; (b) periode kodifikasi hadis (*tadwīn al-ḥadīth*), yaitu pada paruh seperempat akhir abad I H. dan paruh seperempat awal abad awal abad II H.; dan (c) periode penulisan kitab kompilasi hadis (*taṣnīf al-ḥadīth*), yaitu sekitar tahun 125 H.[22]
3) *Al-Mustashriqūn wa al-Ḥadīth al-Nabawī* karya Muḥammad Bahā' al-Dīn. Buku ini berasal dari tesisnya di Fakultas Syariah, Universitas Baghdad, Irak.

[22] Muḥammad Fu'ād Sazkīn, *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*, vol. 1 (Riyad: Idārah al-Thaqāfah wa al-Nashr bi al-Jāmi'ah, 1991), 119-120.

Dalam buku ini, ia menyorot studi hadis para orientalis seputar kodifikasi, sanad, matan, dan periwayat hadis. Dalam buku ini, ia membagi periode kodifikasi hadis ke tiga periode: (a) periode Rasulullah saw.; (b) periode sahabat; dan (c) periode tabiin dan generasi setelah mereka. Selain itu, ia mengungkap *ṣuḥuf* hadis yang ditulis pada masa Rasulullah saw., hadis tentang kebolehan dan larangan menulis hadis, kemunculan kitab hadis dan penyebarannya, kodifikasi publik "resmi", dan mendiskusikan pendapat para orientalis tentang kodifikasi dan bantahan terhadapnya.[23]

4) *Uṣūl al-Ḥadīth* karya Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb. Dalam buku ini, al-Khaṭīb mengungkap persoalan hadis pada masa Nabi Muhammad saw., sahabat, dan tabiin, semangat ilmiah pada masa sahabat dan tabiin, penyebaran hadis pada masa sahabat dan tabiin di berbagai wilayah Islam, seputar kodifikasi hadis berupa tradisi tulisan di kalangan Arab menjelang Islam dan pada masa Nabi serta pada masa awal Islam, naskah-naskah hadis yang dikodifikasi pada masa awal Islam seperti *ṣaḥīfah* hadis milik

[23] Muḥammad Bahā' al-Dīn, *Al-Mustashriqūn wa al-Ḥadīth al-Nabawī* (Yordan: Dār al-Nafā'is,1999), 37-82.

‘Abd Allāh ibn ‘Amrū ibn al-‘Āṣ, Jābir ibn ‘Abd Allāh al-Anṣārī, dan Hammām ibn Munabbih, kitab-kitab milik ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, dan berbagai pendapat tentang kodifikasi hadis seperti pendapat Muḥammad Rashīd Riḍā (1282-1354 H), Syiah, dan pendapat pribadinya. Ia membahas kodifikasi hadis dalam satu bab tersendiri.[24]

5) *Al-Sunnah qabla al-Tadwīn* karya Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb. Buku ini berasal dari tesisnya di Dār al-‘Ulūm, Universitas Kairo, Mesir. Dalam buku ini, al-Khaṭīb juga memotret aktivitas intelektual dan penyebaran hadis pada masa sahabat dan tabiin, seputar kodifikasi hadis pada masa Nabi dan permulaan Islam, dan beberapa pendapat tentang kodifikasi hadis.[25]
6) *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*. Buku ini berasal dari disertasi Muḥammad Musṭafā al-A‘ẓamī di Universitas Cambridge, Inggris pada tahun 1966 M. Dalam buku ini, al-A‘ẓamī mengungkap aktivitas intelektual di Jazirah Arab pada masa Jahiliah dan awal Islam, penulisan hadis

[24] al-Khathib, *Ushul al-Hadits*, 127-196.
[25] Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Al-Sunnah qabla al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980)

pada masa sahabat, tabiin, dan a*tbā' al-tābi'īn*, metode periwayatan dan studi hadis pada masa itu, problematika *isnād*, dan sebagian manuskrip hadis yang penulisnya hidup sekitar akhir abad I H hingga pertengahan abad II.

7) *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam* karya Saifuddin. Buku ini berasal dari disertasinya di Sekolah Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta pada tahun 2007 M. Dalam buku ini, Saifuddin mengangkat persoalan relasi *tadwīn* hadis dan historiografi Islam, kajian ulang sejarah *tadwīn* hadis dalam perspektif lintas aliran, konstruksi metodologis *tadwīn* hadis dalam perspektif Suni-Syiah, dan kontribusi *tadwīn* hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam. Hanya saja, buku ini hanya fokus pada pembahasan kodifikasi hadis dalam lingkaran Suni dan Syiah dan mengaitkannya dengan historiografi Islam.[26] Buku ini merupakan inspirasi sekaligus pijakan utama penulisan buku yang sedang Anda baca.

Agaknya, hingga saat ini, belum ada peneliti atau penulis yang meneliti dalam sebuah penelitian khusus dan menungkannya dalam buku

[26] Saifuddin, *Arus Tradisi*, 17-18.

khusus tentang relasi antara sosio-politik dan kodifikasi hadis. Informasi seputar itu selama ini hanya bisa didapatkan dengan menelisik dan membandingkan literatur hadis, sejarah, dan pemikiran Islam, seperti *al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād* karya Mohamed Arkoun, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* dan *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* karya Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Muqaddimah fī Tārīkh Ṣadr al-Islām* karya 'Abd al-'Azīz al-Dawrī, dan literatur lain terutama literatur hadis.

Metode Penulisan

Buku ini merupakan hasil dari studi kepustakaan (*library research*), yang sumber datanya semata-mata berdasarkan pada berbagai karya tulis, baik yang berbentuk kitab, buku, maupun artikel, terutama yang berkaitan dengan tema buku ini.[27] Dalam kategorisasi Noeng Muhajir, buku ini termasuk model studi pustaka atau teks, yang seluruh substansinya memerlukan olahan filosofis atau teoretis yang terkait dengan nilai-nilai (*values*).[28]

Mengingat buku ini fokus pada ideologi dan politik dalam proses kodifikasi hadis yang datanya berupa data kualitatif, maka data dalam buku ini bersifat kualitatif.[29] Menurut Lexy J.

---

[27] Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin,1998), 159.

[28] Ibid., 296-297.

[29] Menurut Lexy J. Moleong, metode pengumpulan data kualitatif adalah metode yang bermaksud untuk memahami

Moleong, di antara fungsi dan pemanfaatan data kualitatif adalah untuk menelaah suatu latar belakang. Misalnya tentang motivasi, peranan, nilai, sikap, dan persepsi serta untuk meneliti sesuatu dari segi prosesnya.[30]

Karena data dalam buku ini bersifat kualitatif dan salah satu metode pengumpulan data kualitatif adalah penelaahan dokumen, dan dokumen dalam buku ini sangat erat kaitannya dengan sejarah kodifikasi hadis, maka penulisan buku ini berdasarkan metode deskriptif-komparatif. Hal ini berdasarkan pendapat Arkoun, sebagaimana dinukil oleh Saifuddin, bahwa metode historis tidak hanya memaparkan fakta-fakta historis secara vertikal, linear, dan kronologis-diakronis, tetapi ia juga memperlakukan fakta-fakta historis secara horizontal dengan cara mendeskripsikan unsur keterhubungan dan keterpengaruhan, baik dari sisi ideologi maupun nalar dalam diri pengarang.[31]

---

fenomena tentang sesuatu yang dialami oleh subjek penelitian, misalnya perilaku, persepsi, motivasi, dan tindakan secara holistik, baik dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa kepada suatu konteks khusus yang alamiah maupun dengan pemanfaatan berbagai macam metode alamiah. Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008), 6.

[30] Ibid., 7.

[31] Saifuddin, *Arus Tradisi*, 17.

Sumber data primer buku ini adalah data dari *Ṣaḥīh al-Bukhārī* karya al-Bukhārī, *al-Uṣūl min al-Kāfī* karya al-Kulaynī, dan *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Musnad al-Imām al-Rabī' ibn Ḥabīb*. Sumber data sekundernya merupakan data penunjang bagi sumber data primer yang telah disebutkan dan penyempurna buku ini. Data-data yang terkumpul dideskripsikan, ditelaah, dikomparasikan satu sama lain, dikritisi, dan diinterpretasi serta dikembangkan sedemikian rupa. Dengan metode ini, buku ini diharapkan mampu memberikan kesimpulan yang memadai dan bisa dipertanggungjawabkan secara akademis.

BAB II
IDEOLOGI, POLITIK, DAN KODIFIKASI HADIS LINTAS ALIRAN ISLAM

Ideologi dalam Islam

Dalam bahasa Indonesia, ideologi memiliki tiga pengertian. *Pertama*, kumpulan konsep bersistem yang dijadikan asas pendapat (kejadian) yang memberikan arah dan tujuan untuk kelangsungan hidup. *Kedua*, cara berpikir seseorang atau suatu golongan. *Ketiga*, paham, teori, dan tujuan yang berpadu merupakan satu program sosial politik. Kata kerja ideologi adalah "berideologi" yang berarti "mempunyai (menganut) ideologi". Sedangkan kata sifatnya adalah "ideologis" yang berarti "menyangkut atau berkenaan dengan ideologi".[32]

Dalam bahasa Arab, ada dua kata yang penggunaannya mengarah pada pengertian ideologi, terutama yang berkaitan dengan maksud buku ini. *Pertama*, kata ايديولوجيا (*īdiyulūjīyā*) atau kata ايديولوجية (*īdiyūlūjīyah*). Menurut Hans Wehr, dalam bahasa Inggris, ia berarti "*ideology*" (ideologi) dengan kata sifat ايديولوجي (*īdiyūlūjī*) yang berarti "*ideological*" (bersifat ideologis).[33]

---

[32] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), 366.

[33] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), 47.

Kedua, kata عقيدة (*'aqīdah*) yang dalam bahasa Inggris berarti "*article of faith*, *tenet*, *doctrine*; *dogma*; *creed*, *faith*, *belief*; *conviction*; dan *ideology*", sehingga frasa في عقيدتي (*fī 'aqīdatī*) berarti "*according to my conviction*, *as I believe*"[34] (menurut keyakinan saya, seperti yang saya yakini).

Dalam ranah pemikiran Islam, penggunaan kata عقيدة (*'aqīdah*) sering ditemukan dalam buku aliran teologi guna menunjukkan ideologi dari aliran teologi tertentu, seperti judul buku karya para sarjana Muslim di bidang teologi dan materi pembahasan di dalamnya. Kata Arab tersebut kemudian diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi "akidah", yang berarti "kepercayaan dasar atau keyakinan pokok".[35] Sedangkan kelompok penganut akidah tersebut lazim disebut dengan ملة (*millah*) dan نحلة (*niḥlah*).

Millah, menurut Hans Wehr, berarti "*religious community*, *religion*, *creed*, *faith*, *confession*, dan *denomination*", sedangkan *niḥlah* berarti "*present*, *gift*, dan *donation* atau *creed*, *faith*, dan *sect*".[36] Dengan demikian, pengertian *millah* dan *niḥlah* sama dengan pengertian aliran teologi atau sekte keagamaan. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, sekte adalah kelompok

[34] Ibid., 735.
[35] Tim Penyusun, *Kamus Besar*, 17.
[36] Wehr, *A Dictionary*, 1077.

orang yang mempunyai kepercayaan atau pandangan agama yang sama, yang berbeda dari pandangan agama yang lebih lazim diterima oleh para penganut agama tersebut; mazhab.[37]

Dalam Islam, sekte adalah kelompok yang memiliki corak ideologis dan politis tertentu yang membedakan antara satu dengan lainnya, seperti Khawarij, Syiah, Murjiah, Jabariah, Qadariah, Muktazilah, Ash'ariah, dan Maturidiah. Secara teoretis dan praktis, beragam kelompok ini tidak bisa dipisahkan dari aspek ideologi dan politik, baik kemunculan, perkembangan, maupun kemunduran nya.

Sketsa Sejarah Ideologi dalam Islam

Para peneliti di bidang teologi dan politik Islam lazim mengaitkan proses arbitrase (*taḥkīm*) pada perang Siffin (Safar 37 H/657 M) antara 'Alī ibn Abū Ṭālib dan Mu'āwīyah ibn Abū Sufyān dengan kemunculan Khawarij dan Syiah sebagai dua kekuatan ideologi dan politik. Dengan kata lain, Khawarij dan Syiah sebagai kekuatan ideologi dan politik sama-sama lahir sebagai akibat pergolakan politik. Menurut A. Syalabi, Khawarij pada awalnya muncul sebagai sebuah gerakan politik, baru kemudian paham keagamaannya terbentuk. Hal sebaliknya terjadi pada Syiah; paham keagamaan Syiah terbentuk

[37] Tim Penyusun, *Kamus Besar*, 894.

terlebih dahulu, baru kemudian Syiah muncul sebagai gerakan politik.[38]

Khawarij merupakan kelompok yang memisahkan diri dari barisan pasukan ‘Alī ibn Abū Ṭālib dalam perang Siffin setelah ia menerima tawaran arbitrase (*taḥkīm*) dari pihak Mu‘āwīyah ibn Abū Sufyān. Dalam perjalanan sejarahnya, Khawarij pecah menjadi enam kelompok besar: Azariqah, Najadat, Sufriah, Ajaridah, Ibadiah, dan Tha‘alibah, sementara sisanya hanya kelompok cabang darinya yang memiliki ideologi politik keagamaan serupa, seperti cuci tangan dari ‘Uthmān ibn ‘Affān dan ‘Alī ibn Abū Ṭālib, mengutamakan persoalan tersebut melebihi segala ketaatan serta tidak sah pernikahan tanpanya, pengafiran terhadap pelaku dosa besar, dan memisahkan diri dari imam bila melenceng dari sunah, baik secara hak maupun kewajiban.[39] Mereka, misalnya, mengafirkan ‘Alī ibn Abū Ṭālib, ‘Uthmān ibn ‘Affān, Abū Mūsā al-‘Ash‘arī, ‘Amrū ibn al-‘Āṣ, orang yang terlibat dalam perang Jamal, dan orang yang setuju dengan hasil arbitrase.[40] Di samping itu, setiap

[38] A. Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan Islam*, vol. 2 (Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003), 244.

[39] Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th.), 107.

[40] Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad al-Baghdādī, *Al-Farq bayn al-Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājīyah minhum* (Kairo: Maktabah Ibn Sīnā, t.th.), 72-73.

kelompok memiliki ideologi keagamaan tersendiri yang secara garis besar dapat dikategorisasikan pada empat persoalan utama: pelaku dosa besar, anak musuh mereka, orang yang tidak ikut berperang, dan prinsip *taqīyah*.[41]

Berbeda dengan Khawarij yang memisahkan diri dari barisan pasukan ʻAlī ibn Abū Ṭālib dalam perang Siffin sesaat setelah arbitrase (*taḥkīm*), Syiah adalah kelompok yang tetap dalam barisan ʻAlī ibn Abū Ṭālib. Dalam perspektif Suni, kelompok ini merupakan pengertian Syiah secara bahasa dan politik pada saat itu, karena Syiah secara bahasa berarti "kelompok" atau "pengikut" dan secara politik mereka adalah orang yang tetap setia membela ʻAlī ibn Abū Ṭālib melawan Muʻāwīyah ibn Abū Sufyān dan Khawarij hingga wafat. Berdasarkan pengertian ini, tidak ada perbedaan antara Suni dan Syiah, karena Suni juga mencintai ahli bait[42]

---

[41] Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan*, vol. 2, 253. *Taqīyah* dari segi bahasa berasal dari kata *taqiya* atau *ittaqā* yang artinya takut. *Taqīyah* adalah sikap berhati-hati demi menjaga keselamatan jiwa karena khawatir akan bahaya yang dapat menimpa dirinya. Dalam kehati-hatian ini terkandung sikap penyembunyian identitas dan ketidakterusterangan. Azyumardi Azra, "Syiah", *Ensiklopedi Islam*, Vol. 5, ed. Abdul Aziz Dahlan, et al. (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2000), 13.

[42] Ahli bait secara harfiah berarti keluarga atau kerabat dekat. Dalam sejarah Islam, istilah itu secara khusus dimaksudkan kepada keluarga atau kerabat Nabi Muhammad saw. Ada tiga pengertian ahli bait. *Pertama*,

sehingga dukungan Jābir ibn ‘Abd Allāh, Ḥudhayfah ibn al-Yamān, Salmān al-Fārisī, Abū Dharr al-Ghifārī kepada ‘Alī setelah Nabi Muhammad saw. wafat bukan berarti mereka Syiah dalam pengertian teologi dan politik sebagaimana dikenal pada masa berikutnya.

Dalam perjalanan sejarahnya, Syiah secara bahasa dan politik ini berkembang menjadi kelompok teologi dan politik, yang meyakini bahwa ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan keturunannya adalah para imam atau para pemimpin agama dan umat setelah Nabi Muhammad saw. wafat.[43] Syiah pecah menjadi lima kelompok besar, yaitu Kaisaniah, Zaidiah, Imamiah, Ghulat, dan Ismailiah. Menurut al-Shahrastānī (w. 548 H), Syiah adalah kelompok yang mendukung ‘Alī ibn Abū Ṭālib, menyatakan kepemimpinannya (imamah) dengan berdasarkan teks agama (*tanṣīṣ*) dan wasiat, baik secara jelas maupun samar, dan meyakini imamah[44] tidak keluar dari

---

mencakup istri-istri Nabi Muhammad saw. dan seluruh Bani Hāshim. *Kedua*, hanya Bani Hāshim. *Ketiga*, terbatas pada Nabi Muhammad saw. sendiri, ‘Alī, Fāṭimah, Ḥasan, Ḥusayn, dan imam-imam dari keturunan ‘Alī ibn Abū Ṭālib. Dalam Syiah, pengertian terakhir adalah pengertian yang lebih populer. Ibid., 10.

[43] Ibid., 5.

[44] Imamah (kepemimpinan) adalah keyakinan bahwa setelah Nabi Muhammad saw. wafat harus ada pemimpin-pemimpin Islam yang melanjutkan misi atau risalah Nabi Muhammad saw. Dalam Syiah, kepemimpinan mencakup persoalan-persoalan keagamaan dan kemasyarakatan.

anak keturunannya karena imamah adalah rukun agama. Selain Zaidiah, mereka sepakat tentang kewajiban *ta'yīn* dan *tanṣīṣ* pemimpin, *'iṣmah*[45] para imam dari dosa besar dan dosa kecil, *tawallī* dan *tabarrī*[46] dengan perkataan, perbuatan, dan

---

Imam bagi mereka adalah pemimpin agama dan sekaligus sebagai pemimpin masyarakat. Pada umumnya, dalam Syiah, kecuali pada Syiah Zaidiah, penentuan imam bukan berdasarkan pada kesepakatan atau pilihan umat, tetapi berdasarkan pada wasiat atau penunjukan oleh imam sebelumnya atau oleh Rasulullah saw. langsung, yang lazim disebut *naṣṣ*. Oleh karena itu, persoalan imamah dalam Syiah termasuk salah satu rukun agama atau *uṣūl al-dīn*. Sementara itu, persoalan imamah dalam Suni hanya merupakan masalah *furū'* (hukum tambahan). Dalam Suni, istilah ini lebih populer dengan sebutan *khilāfah*. Persoalan *khilāfah* dalam Suni lebih dikaitkan pada persoalan kepemimpinan politik daripada sebagai persoalan keagamaan. Ibid., 11.

[45] *'Iṣmah* dari segi bahasa adalah bentuk masdar dari kata *'aṣama* yang berarti memelihara atau menjaga. *'Iṣmah* ialah kepercayaan bahwa para imam Syiah, termasuk Nabi Muhammad saw., telah dijamin oleh Allah swt. dari segala bentuk perbuatan salah atau lupa. Nabi Muhammad saw. atau imam yang diyakini terlepas dari kesalahan itu disebut *ma'ṣūm*. Dalam Syiah, seorang nabi atau imam harus bersifat *ma'ṣūm*. Menurut mereka, jika seseorang yang mendapatkan tugas membawa amanah Allah swt. tidak bersifat *ma'ṣūm*, maka kebenaran risalah atau amanah yang dibawanya itu akan diragukan. Ibid.

[46] Kata *tawallī* berasal dari kata *tawallā fulānan* yang artinya mengangkat seseorang sebagai pemimpinnya. Kata *tabarrī* berasal dari kata *tabarra'a 'an fulān* yang artinya melepaskan diri atau menjauhkan diri dari seseorang. *Tawallī* dan *tabarrī* termasuk doktrin Syiah yang amat

pengesahan bukan dalam keadaan *taqīyah*.[47] Sistem imamah menjadi unsur pembeda antara Suni dan Syiah hingga saat ini.[48] Meski memiliki kesamaan, tetapi mereka juga terlibat dalam pertikaian internal. Kelompok Syiah ekstrem seperti Imamiah dan Ismailiah, misalnya, mengafirkan Bani Umayah dan seluruh sahabat Nabi Muhammad saw. kecuali empat orang.[49]

Pertentangan keras antara Khawarij dan Syiah pasca arbitrase yang terlibat dalam pengafiran sebagian sahabat memunculkan Murjiah yang enggan mempersoalkan konflik yang telah terjadi dengan tidak memihak pada salah satu pihak yang bertikai. Mereka tidak menentukan pihak yang salah dan benar, tetapi mengembalikan persoalan itu kepada Allah.[50] Murjiah berpendapat iman kepada Allah menghapus kekufuran. Mereka tidak mengafirkan

penting. Maksud *tawallī* adalah sikap keberpihakan kepada ahli bait, mencintai mereka, patuh pada perintah-perintah mereka, dan menjauhi segala larangan mereka. Maksud *tabarrī* adalah sikap menjauhkan diri atau melepaskan diri dari musuh-musuh ahli bait, menganggap mereka sebagai musuh Allah swt., membenci mereka, dan menolak segala yang datang dari mereka. Ibid., 13.

[47] al-Shahrastānī, *Al-Milal*, vol. 1, 144-145.

[48] Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (Jakarta: Serambi, 2010), 309.

[49] Muhammad Idrus Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal-Jama'ah* (Surabaya: Khalista, 2011), 65-66.

[50] Ibid.

orang yang membaca syahadat.[51] Menurut mereka, iman adalah mengenal Allah, tunduk, dan cinta kepada-Nya dengan hati. Adapun ketaatan-ketaatan lain selain itu tidak termasuk dalam iman, dan meninggalkannya tidak merusak hakikat iman.[52] Al-Shahrastānī membagi Murjiah pada empat kelompok, yaitu Murjiah Khawarij, Murjiah Qadariah, Murjiah Jabariah, dan Murjiah Murni (*murji'ah khāliṣah*). Ia lalu membagi Murjiah Murni (*murji'ah khāliṣah*) menjadi enam kelompok, yaitu Yunusiah, Abidiah, Ghassaniah, Thawbaniah, Tumaniah, dan Salihiah.[53] Setiap kelompok memiliki pandangan teologis dan politis tersendiri.

Selain Syiah, Qadariah juga merupakan kelompok yang menentang kekuasaan Bani Umayah yang dipimpin oleh Ma'bad al-Juhanī. Mereka dikaitkan sebagai lawan Jabariah yang dipimpin oleh Ja'ad ibn Dirham dalam persoalan perbuatan manusia. Al-Shahrastānī membagi Jabariah menjadi dua, yaitu Jabariah Murni dan Jabariah Moderat. Jabariah Murni berpendapat manusia sama sekali tidak punya kemampuan untuk berbuat apa pun, sedangkan Jabariah Moderat berpendapat manusia memiliki

[51] 'Abd al-'Azīz al-Dawrī, *Muqaddimah fī Tārīkh Ṣadr al-Islām* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2007), 69.
[52] Muhammad Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 54.
[53] al-Shahrastānī, *Al-Milal*, vol. 1, 137.

kemampuan tetapi tidak memengaruhi perbuatannya.[54]

Sebagai lawan Jabariah, Qadariah muncul menegaskan kebebasan berkehendak dan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Mereka mengeritik keras para penguasa karena mereka mengambil harta manusia, zalim, dan melegalkan perbuatan mereka bahwa itu adalah takdir dari Allah. Mereka memilih jalur oposisi terhadap penegasan Bani Umayah bahwa kekuasaan pindah ke tangan mereka karena kehendak Allah.[55]

Sebagai kelanjutan Jabariah dan Qadariah,[56] Muktazilah muncul pada akhir kekuasaan Dinasti Umawīyah. Mereka mendiskusikan peristiwa fitnah pertama berdasarkan pada agama dan mengambil posisi moderat dengan tidak mengafirkan pelaku dosa besar seperti Khawarij dan tidak menganggapnya sebagai orang mukmin seperti Murjiah, tetapi memosisikannya antara dua posisi (*al-manzilah bayn al-manzilatayn*).[57] Selain *al-manzilah bayn al-manzilatayn*, mereka memegang teguh empat prinsip lain, yaitu *al-tawḥīd* (keesaan Allah), *al-'adl* (keadilan Allah), *al-wa'd wa al-wa'īd* (janji dan ancaman), dan *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*

[54] Ibid., 72.
[55] al-Dawrī, *Muqaddimah*, 70.
[56] 'Alī Sāmī al-Nasshār, *Nash'ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1995), 379.
[57] al-Dawrī, *Muqaddimah*, 70.

(perintah kepada kebajikan dan larangan terhadap kemungkaran). Menurut al-Khayyāṭ, orang yang diakui sebagai orang Muktazilah adalah orang yang mengakui lima prinsip (*al-uṣūl al-khamsah*) itu. Orang yang hanya menerima sebagian prinsip itu tidak dapat dikategorikan sebagai orang Muktazilah.[58]

Dominasi Muktazilah pada abad III H menimbulkan benturan pemikiran dua kelompok ekstrem kanan dan ekstrem kiri: Muktazilah dengan Hanabilah dan Hasyawiah. Muktazilah adalah kelompok rasionalis ekstrem, sedangkan Hanabilah dan Hasyawiah adalah kelompok tekstualis ekstrem. Pada saat ini muncul tiga sarjana di daerah yang berbeda demi mendamaikan dan meletakkan jalan tengah antara dua kecenderungan ekstrem itu, yaitu Abū Ja'far al-Ṭaḥāwī al-Ḥanafī (239-321 H/853-933 M) di Mesir, 'Abū al-Ḥasan al-'Ash'arī (260-330 H/873-947 M) di Basrah, dan Abū Manṣūr al-Māturīdī di Samarkand. Mereka mengajak kepada ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*,[59] tetapi dalam perjalanan sejarahnya Suni lebih identik dengan Asyariah dan Maturidiah.

[58] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perkembangan* (Jakarta: UI Press, 2002), 53.
[59] Ramli, *Pengantar Sejarah*, 81-84.

Politik dalam Islam

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, politik memiliki tiga pengertian. Pertama, (pengetahuan) mengenai ketatanegaraan atau kenegaraan (seperti tata sistem pemerintahan, dasar pemerintahan). Kedua, segala urusan dan tindakan (kebijakan, siasat, dsb) mengenai pemerintahan negara atau terhadap negara lain. Ketiga, cara bertindak (dalam menghadapi atau menangani suatu masalah); kebijaksanaan.[60]

Sedangkan padanan kata politik dalam bahasa Arab adalah سياسة (*siyāsah*). Menurut Hans Wehr, سياسة dalam bahasa Inggris berarti *administration* dan *management* atau *policy*. Ia bisa berarti *diplomacy* bila digabung dengan kata دولية yaitu dalam frase السياسة الدولية (*al-siyāsah al-dawlīyah*). Sedangkan سياسي (*siyāsī*) berarti *political*; *diplomatic*; *politician*; *diplomat*, statesman.[61]

Pengertian ideologi dan politik di atas adalah pengertian ideologi dan politik secara terpisah atau berdiri sendiri. Sedangkan pengertian dua kata yang biasa disandingkan berdua itu dan menjadi frase ideologi politik mencakup dua pengertian: *pertama*, sistem kepercayaan yang menekankan dan membenarkan suatu tatanan politik yang ada atau yang dicita-citakan dan

[60] Tim Penyusun, *Kamus Besar*, 780.
[61] Wehr, *A Dictionary*, 515.

memberikan strategi berupa prosedur, rancangan, instruksi, serta program untuk mencapainya. *Kedua*, himpunan nilai, ide, norma, kepercayaan, dan keyakinan (*weltan-chauung*) yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang yang menjadi dasar dalam menentukan sikap terhadap kejadian dan problem politik yang dihadapinya dan yang menentukan tingkah laku politik.[62]

Setelah mengetahui pengertian politik secara umum, kini beralih pada pengertian politik dalam Islam. Pengertian politik dalam Islam tidak tunggal karena setiap aliran teologi mendefinisikan politik Islam secara beragam. Keragamaan tersebut bukan hanya terjadi dalam lintas aliran teologi, tetapi dalam internal Suni pun setidaknya ada tiga teori politik berbeda sebagaimana akan diungkap pada pembahasan berikutnya.

Teori Politik dalam Islam

Perbedaan teorisasi politik Islam tersebut tidak bisa dipisahkan dari bias ideologi setiap aliran, yang sebagiannya telah diungkap dalam pembahasan sebelumnya, dalam memandang komunitas Islam di Madinah, suksesi pemilihan pengganti atau khalifah setelah Nabi, dan peralihan sistem khilafah ke sistem monarki absolut pada masa Dinasti Umawīyah.

[62] Tim Penyusun, *Kamus Besar*, 366.

Teori Politik Khawarij

Dalam bidang ketatanegaraan, Khawarij mengakui keabsahan khalifah Abū Bakar al-Ṣiddīq dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb dengan utuh. ‘Uthmān ibn ‘Affān pada tahun-tahun pertama pemerintahannya, dan ‘Alī ibn Abū Ṭālib sampai ia menerima keputusan arbitrase.[63] Dalam istilah Abū al-Ḥasan al-‘Ash‘arī, sebagaimana dikutip Muhammad Dhiauddin Rais, dasar teori ini adalah prinsip pertama mereka dalam menilai ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan imam-imam sebelumnya secara umum, juga perbuatan-perbuatan mereka.[64]

Menurut mereka, jabatan khalifah terbuka bagi setiap laki-laki Muslim yang mampu berlaku adil, baik budak dari Afrika maupun yang merdeka. Jabatan tersebut bukan monopoli suku Quraisy atau orang Arab saja. Jika seorang khalifah telah terpilih dan dibaiat, maka tidak dibenarkan turun tahta. Ia akan memegang jabatannya selama ia bersifat adil dan menjalankan syariat Islam, tetapi kalau ia menyeleweng dari ajaran Islam, ia dapat diturunkan dari jabatannya, bahkan dapat dibunuh.[65] Dalam istilah Abū al-Ḥasan al-‘Ash‘arī, dasar teori ini adalah prinsip kedua

[63] Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Konsep Ibnu Khaldun* (Yogyakarta: Gama Media, 2007), 144.
[64] Rais, *Teori Politik*, 38-39.
[65] Syafiuddin, *Negara Islam*, 144.

mereka yaitu wajib keluar atau memberontak terhadap penguasa yang lalim.[66]

Mereka sering terlibat dalam perang dan pemberontakan demi ideologi dan perebutan kekuasaan melawan ‘Alī ibn Abū Ṭālib, Mu‘āwiyah ibn Abū Sufyān, dan para penguasa Dinasti Umawīyah dan Dinasti ‘Abbāsīyah. Dengan demikian, keterkaitan ideologi keagamaan dengan teori politik dan politik praktis Khawarij tidak bisa dinafikan. Keterkaitan ini semakin jelas dan bisa dipahami bila membaca ideologi keagamaan mereka dalam pembahasan sebelumnya.

Teori Politik Syiah

Sebagaimana Khawarij, ideologi keagamaan Syiah tidak bisa dilepaskan dari teori politik dan politik praktis mereka. Imamah dalam Syiah mempunyai konotasi agama, bahkan merupakan dari rukun iman yang harus diyakini selain tauhid, kenabian, kehidupan setelah mati, dan keadilan. Imam mempunyai kekuasaan penuh, baik agama maupun kekuasaan negara. Mereka memiliki istilah politik seperti pengabdian kepada Tuhan (*wilāyah*) dan kesucian (*‘iṣmah*) keturunan Nabi Muhammad saw. sebagai orang yang berhak menjadi pemimpin. Abū Bakar al-Ṣiddīq, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, dan ‘Uthmān ibn ‘Affān dikatakan merampas hak ‘Alī ibn Abū Ṭālib.

[66] Rais, *Teori Politik*, 39.

Syiah Zaidiah yang moderat juga tidak mengharuskan pemimpin dari suku Quraisy. Mereka juga tidak mengatakan Abū Bakar al-Ṣiddīq dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb telah merampas kekhilafahan dari ‘Alī ibn Abū Ṭālib.[67]

Pemikiran Syiah bila dilihat dari sumbernya merupakan hasil dari sensasi sentimental atau perasaan kecintaan. Jadi persoalannya adalah bahwa ia dibangun lebih banyak berdasarkan emosional daripada berdasarkan logika dan pembuktian. Dengan demikian, pembentukannya mesti memakan waktu dan melalui beberapa peristiwa tertentu.[68] Pernyataan ini tidak berlebihan bila melihat sejarah pembentukan Syiah itu sendiri. Bahkan sejak Nabi hingga ‘Alī ibn Abū Ṭālib wafat, pemikiran politik Syiah seperti dikenal saat ini belum ada.

Dalam politik praktis, gerakan-gerakan Syiah dalam merebut kekuasaan pada masa Dinasti Umawīyah merupakan gerakan paling kuat, paling berani, dan paling kompak, sehingga akhirnya dapat merobohkan Dinasti Umawīyah.[69]

Teori Politik Muktazilah

Secara umum konsepsi politik Muktazilah, menurut Syafiuddin, menegaskan imamah dan kepemimpinan negara merupakan pilihan rakyat

[67] Syafiuddin, *Negara Islam*, 116.
[68] Rais, *Teori Politik*, 40.
[69] Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan*, vol. 2, 143.

sehingga hak memilih kepala negara berada di tangan rakyat. Allah tidak menegaskan siapa yang memimpin umat sepeninggal Nabi. Hak menjadi khalifah bukan merupakan hak istimewa bagi suatu suku atau keluarga. Kepala negara tidak mesti berasal dari Quraisy, tetapi yang penting beragama Islam, mukmin, dan adil. Pengangkatan imam atau pemimpin bukan merupakan kewajiban agama. Muktazilah Basrah menyatakan pengangkatan imam melalui pemilihan, sedangkan sebagian Muktazilah lainnya sama dengan Khawarij. Bagi Muktazilah, masih menurut Syafiuddin, pengangkatan kepala negara tidak lagi wajib jika keadilan telah benar-benar merata di kalangan rakyat dan sudah tidak ada lagi ancaman terhadap jiwa, harta benda, dan kehormatan rakyat oleh orang-orang fasik.[70]

Dalam politik praktis, Muktazilah senantiasa mengaitkan konsep *jabr* dengan kekuasaan Bani Umayah. Menurut mereka, pemikiran *jabr* berkonsekuensi politis bagi masyarakat. Bahkan mereka menuduh Mu'āwīyah ibn Abū Sufyān sebagai orang yang pertama menyebarkan pemikiran ini untuk melanggengkan kekuasaannya.[71] Muktazilah semakin kuat sejak memperoleh dukungan dari tiga penguasa Dinasti

[70] Syafiuddin, *Negara Islam*, 115-116.

[71] Muḥammad 'Imārah, *Al-Mu'tazilah wa Mushkilah al-Ḥurrīyah al-Insānīyah* (Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabīyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1972), 167.

‘Abbāsīyah sebelum al-Mutawakkil, yaitu al-Ma’mūn (198-218 H/913-933 M), al-Mu‘taṣim (218-227 H/833-841 M), dan al-Wāthiq (227-232 H/841-846 M). Tiga penguasa ini mewajibkan masyarakat mengakui kemakhlukan Al-Qur’an.[72] Keadaan ini terus berlanjut sampai pemerintahan al-Mutawakkil yang membasmi pendapat kemakhlukan Al-Qur’an sampai ke akarnya. Dengan demikian, Suni memperoleh kemenangan dan Muktazilah merosot.[73]

Teori Politik Suni

Para sarjana Suni lintas generasi, baik klasik, modern maupun kontemporer, memiliki rumusan politik Islam berbeda. Sukron Kamil mengerucutkannya pada tiga tipologi pemikiran politik Islam. *Pertama*, tipologi pemikiran politik Islam organik tradisional yang memandang Islam sebagai agama sekaligus negara. Islam merupakan suatu pola hidup yang lengkap dengan pengaturan untuk segala aspek kehidupan, termasuk politik. *Kedua*, tipologi pemikiran politik Islam sekuler yang memandang Islam tidak mengajarkan cara-cara pengaturan tentang kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Islam merupakan agama murni bukan negara. *Ketiga*, tipologi pemikiran politik Islam moderat yang memandang meski Islam tidak menunjukkan

[72] Ramli, *Pengantar Sejarah*, 79.
[73] Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan*, vol. 3, 122-123.

preferensinya pada sistem politik tertentu, tetapi dalam Islam terdapat prinsip-prinsip moral atau etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara, yang untuk pelaksanaannya umat Islam bebas memilih sistem manapun yang terbaik.[74]

Uraian ini menunjukkan relasi kuat antara ideologi keagamaan dengan teori politik dan politik praktis aliran teologi Islam. Mereka turut mewarnai kehidupan religio-kultural dan sosio-politik umat Islam sepanjang sejarah. Penelitian ini hanya fokus pada pengaruh ideologi keagamaan dan politik dalam proses kodifikasi hadis, terutama dalam lingkaran Khawarij, Suni, dan Syiah. Sebelum masuk pada persoalan ini, pengertian hadis dan kodifikasi hadis serta sejarahnya perlu diungkap terlebih dahulu.

Definisi Hadis

Pada umumnya dalam penelitian akademis pengertian sesuatu mencakup pengertian secara etimologis dan terminologis. Oleh karena itu, pengertian hadis secara etimologis dan terminologis akan diungkap. Selain itu, karena ulama hadis sering mengaitkan hadis, sunah, *athar*, dan *khabar* satu sama lain dalam penelitian

[74] Sukron Kamil, "Peta Pemikiran Politik Islam Modern dan Kontemporer," *Jurnal Universitas Paramadina*, Vol. 3, No. 1 (September, 2003), 63-76; Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 12-13.

mereka, pembahasan ini juga mencakup pengertian beragam terma tersebut baik secara etimologis maupun terminologis.

Hadis

Secara etimologis, hadis berasal dari kata bahasa Arab *ḥadatha*. Hadis memiliki banyak arti seperti antonim kata *al-qadīm* (lama), *al-jadīd min al-ashyā'* (sesuatu yang baru), *al-khabar ya'tī 'alā al-qalīl wa al-kathīr* (kabar atau berita yang muncul baik sedikit maupun banyak), *mā yuḥaddithu bihi al-muḥaddith taḥdīthan* (sesuatu yang dibicarakan seorang pembicara), dan *mā yataḥaddathu bihi al-nās fī ṣifat al-nabāt wa dhikrih* (sesuatu yang dibicarakan manusia tentang jenis tumbuhan dan penyebutannya). Hadis merupakan bentuk kata tunggal dan memiliki beberapa bentuk kata jamak, yaitu *aḥādīth*, *ḥidthān*, dan *ḥudthān*.[75]

Secara terminologis, ulama berbeda pendapat. Ada di antara mereka yang membedakan hadis *marfū'* (hadis yang bersumber akhir dari Nabi Muhammad saw.), *mawqūf* (hadis yang bersumber akhir dari sahabat), dan *maqṭū'* (hadis yang bersumber akhir dari tabiin), tetapi mayoritas ahli hadis *mawqūf* dan *maqṭū'* dalam pengertian hadis. Menurut Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (773-852 H), sebagaimana dikutip oleh Nūr al-

[75] Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 796-797.

Dīn 'Itr, *khabar* adalah sinonim hadis menurut para ahli hadis. Berdasarkan ini, 'Itr kemudian memilih definisi hadis yang menurutnya paling tepat, yaitu hadis adalah sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., baik berupa perkataan, perbuatan, penetapan, sifat fisik atau moral, maupun sesuatu yang disandarkan kepada seorang sahabat atau seorang tabiin.[76]

Sunah

Secara etimologis, sunah adalah *al-ṣiqālah*, *al-malāsah*, dan *al-ṭarīqah wa al-sīrah ḥasanah kānat am qabīḥah*,[77] sedangkan secara terminologis, menurut sebagian ahli hadis, sunah adalah sesuatu yang khusus disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., tetapi menurut mayoritas mereka, sunah mencakup juga sesuatu yang disandarkan kepada seorang sahabat atau kepada seorang tabiin.[78] Dengan demikian, pengertian sunah menurut mayoritas ahli hadis ini sama dengan pengertian hadis yang dipilih oleh 'Itr di atas, yaitu hadis dan sunah sama-sama mencakup semua yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., seorang sahabat, dan seorang tabiin.

---

[76] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 26-27.
[77] Bahā' al-Dīn, *Al-Mustashriqūn*, 13.
[78] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 28.

Selain para ahli hadis, ulama usul fikih dan fukaha mendefinisikan berbeda. Menurut ulama usul fikih, sunah adalah sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad saw., baik berupa perkataan, perbuatan, maupun penetapan yang bisa menjadi dalil hukum syariat. Sedangkan menurut fukaha, sunah adalah semua yang pasti berasal dari Nabi Muhammad saw. dan bukan termasuk kriteria fardu dan wajib, yaitu metode agama yang diikuti yang tidak bersifat fardu dan wajib.[79]

Terlihat jelas dalam pengertian sunah tadi bahwa ada perbedaan titik tekan sunah dalam kajian para ahli hadis, ulama usul fikih, dan fukaha. Para ahli hadis, misalnya, tidak mempersoalkan apakah yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., sahabat, dan tabiin mengandung hukum atau tidak. Ulama usul fikih lebih menitikberatkan sunah dalam kapasitasnya sebagai sumber hukum syariat, sementara fukaha menitikberatkan sunah dalam pengertian ajaran agama yang tidak bersifat fardu dan wajib.[80]

---

[79] Muḥammad ‘Abd al-Razzāq Aswad, *Al-Ittijāhāt al-Mu‘āṣirah fī Dirāsat al-Sunnah al-Nabawīyah fī Miṣr wa Bilād al-Shām* (Damaskus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 2008), 36-38; ‘Abd al-Raḥman ibn Ibrāhīm al-Khumaysī, *Mu‘jam ‘Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī* (Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā’, t.th.), 128.

[80] Muḥammad Muḥammad Abū Zahū, *Al-Hadīth wa al-Muḥaddithūn aw ‘Ināyat al-Ummah al-Islāmīyah bi al-Sunnah al-Nabawīyah* (Riyad: Al-Ri’āsah al-‘Āmmah li Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmīyah wa al-Iftā’ wa al-Da‘wah wa al-Irshād, 1984), 9-10.

Athar

Secara etimologis, *athar* adalah *al-baqīyah min al-shay'* (sisa dari sesuatu). Sedangkan secara terminologis, ulama berbeda pendapat. Mayoritas ahli hadis, sebagaimana menurut al-Nawawī (w. 676 H/1277 M), *athar* adalah sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad saw. atau seorang sahabatnya. Fukaha Khurasan mendefinisikan berbeda, yaitu *athar* adalah sesuatu yang diriwayatkan dari para sahabat, sedangkan *khabar* adalah sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad saw. Pendapat paling benar adalah pendapat pertama, yaitu pendapat mayoritas ahli hadis.[81] Berdasarkan pendapat mayoritas ahli hadis ini, maka *athar* adalah sinonim hadis dan sunah.

Khabar

Secara etimologis, *khabar* adalah *al-naba'* (kabar atau berita). Sedangkan secara terminologis, *khabar* didefinisikan secara berbeda. *Pertama*, *khabar* adalah sinonim hadis. *Kedua*, hadis adalah sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad saw., sedangkan *khabar* sesuatu yang berasal dari selain Nabi Muhammad saw. *Ketiga*, *khabar* lebih umum daripada hadis, yaitu semua hadis adalah *khabar* dan bukan sebaliknya.[82]

---

[81] al-Khumaysī, *Mu'jam 'Ulūm*, 10.
[82] Ibid., 99.

Menurut ‘Itr, terma hadis, *khabar*, dan *athar* di kalangan para sarjana hadis mengandung satu makna, yaitu sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. baik berupa perkataan, perbuatan, penetapan, sifat fisik atau moral, maupun yang disandarkan kepada seorang sahabat atau seorang tabiin.[83] Dengan demikian, karena sunah adalah sinonim hadis seperti penjelasan sebelumnya, maka terma hadis, sunah, *khabar*, dan *athar* mengandung satu makna.

Definisi hadis, sunah, *khabar*, dan *athar* di atas merupakan definisi dalam perspektif Suni, sedangkan dalam perspektif Syiah berbeda. Pada umumnya, Syiah mengakui sunah merupakan sinonim hadis dan *khabar*. Sebagaimana hadis, Syiah Imamiah mendefinisikan sunah dengan perkataan, perbuatan, dan penetapan orang *ma‘ṣūm*.[84] Seorang *ma‘ṣūm* di sini, menurut al-‘Āmilī sebagaimana dikutip oleh Muḥammad Ḥamzah, adalah Nabi dan para imam yang kepemimpinannya telah ditentukan oleh teks suci agama, yaitu ‘Alī ibn Abū Ṭālib sebagai imam pertama dan Muḥammad ibn al-Ḥasan al-‘Askarī sebagai imam terakhir Syiah.[85] Jadi, perbedaan mendasar antara Suni dan Syiah dalam memandang sunah terletak pada sumbernya,

[83] ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, 29.
[84] Saifuddin, *Arus Tradisi*, 63; Sālim ‘Alī al-Bahnasāwī, *Al-Sunnah al-Muftarā ‘alayhā* (Mansurah: Dār al-Wafā’, 1989), 96.
[85] Ḥamzah, *Al-Ḥadīth al-Nabawī*, 29.

yaitu apakah ia termasuk orang *ma'ṣūm* atau bukan. Apalagi mereka berbeda pendapat tentang konsep *'iṣmah* atau *ma'ṣūm* dalam Islam. Dengan demikian, tidak heran bila wujud literatur hadis yang dikodifikasi oleh Suni dan Syiah Itna 'Ashariah sangat berbeda.

Sedangkan definisi hadis dan sunah menurut Khawarij, terutama Ibadiah, agaknya tidak berbeda dari definisi hadis di lingkungan Suni. Pernyataan ini berasal dari pembacaan (*istiqrā'*) terhadap sebagian koleksi *Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb* dan ungkapan pembelaan sarjana Ibadiah terhadapnya. Mereka juga mengenal istilah teknis hadis Suni seperti *ittiṣāl*, *inqiṭā'*, *irsāl*, *i'ḍāl*, dan *al-sanad al-'ālī* dan menerapkannya pada saat mereka mengkaji *Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb*. Selain itu, pengertian hadis mereka tampaknya juga mencakup sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. dan sahabat, sebagaimana akan dibuktikan pada bab III.

Definisi Kodifikasi Hadis

Literatur hadis, baik Suni maupun Syiah, menggunakan istilah *tadwīn al-ḥadīth* untuk kodifikasi hadis, yang merupakan gabungan dari dua kata: *tadwīn* dan *al-ḥadīth*. Sebelum membahas pengertian *tadwīn* dan proses historisnya dalam tradisi Khawarij, Suni, dan Syiah, pembahasan tentang pengertian *kitābah*, *jam', ta'līf*, dan *taṣnīf* akan dilakukan terlebih dahulu agar tidak terjadi kerancuan dalam

memahami *tadwīn*, *kitābah*, *taṣnīf*, *ta'līf*, dan *jam'* yang sama familiarnya dalam literatur hadis.

Istilah *kitābah* secara umum merujuk pada seluruh bentuk penulisan hadis, baik yang diikuti dengan usaha pengklasifikasian atau tidak. *Jam'* mengandung pengertian perekaman dalam hafalan (*ḥifẓ*) dan penulisan (*kitābah*). *Ta'līf* adalah usaha penghimpunan hadis dalam sebuah kitab, baik disertai dengan pengklasifikasian maupun tidak. Sedangkan *taṣnīf* adalah penghimpunan hadis secara sistematis yang diklasifikasikan menurut subjek-subjek atau bab-bab tertentu (*tabwīb*).[86]

Secara etimologis, kata *tadwīn* merupakan bentuk masdar dari kata kerja *dawwana* yang memiliki banyak arti seperti merekam, mencatat, dan membukukan. Arti kata *dawwana* tergantung pada kata kedua yang disandingkan dengannya, seperti *dawwana sharṭ* berarti mengajukan atau menentukan syarat, *dawwana al-qawānīn* berarti membukukan undang-undang, dan *dawwana al-tārīkh* berarti mencatat kejadian-kejadian

[86] Saifuddin, *Arus Tradisi*, 38-40; 'Imād al-Sayyid al-Sharbīnī, *Al-Sunnah al-Nabawīyah fī Kitābāt A'dā' al-Islām: Munāqashatuhā wa al-Radd 'alāyhā*, vol. 1 (Mansurah: Dār al-Yaqīn, 2002), 350-351; Muḥammad ibn Maṭar al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawīyah* (Madinah: Dār al-Khuḍayrī, 1998), 84-85.

bersejarah secara kronologis.[87] Arti kata kerja *dawwana* tidak jauh berbeda dengan *dawwana* sebagai bentuk masdar darinya. Kata *tadwīn* berarti *tasjīl* dan *taqyīd* yang berarti pencatatan, registrasi, perekaman, *recording*, dan kodifikasi. Dengan demikian, frase *tadwīn al-qawānīn* berarti pembukuan atau kodifikasi undang-undang. Selain itu, *tadwīn* berarti cara menulis seperti frase *tadwīn ramzā* yaitu cara menulis secara rumus atau steno dan *tadwīn* berarti *qayd* yang berarti catatan, *register*, rekaman, dan notasi sehingga frase *tadwīn 'ashrī* berarti catatan desimal.[88]

Secara terminologis, menurut Saifuddin, sejumlah sarjana mendefinisikan *tadwīn* secara beragam. Ia mengutip pengertian lima sarjana seperti Muḥammad Darwīsh, Mannā' al-Qaṭṭān, al-Zahrānī, Aḥmad Amīn, dan Juynboll. Menurut Muḥammad Darwīsh, *tadwīn* adalah penulisan (*kitābah*) hadis-hadis yang berasal dari Nabi saw. dan penghimpunannya (*jam'*) dalam satu atau beberapa *ṣaḥīfah*, sampai akhirnya menjadi sebuah kitab yang tertib dan teratur, serta menjadi rujukan umat Islam setiap kali menjadikannya sebagai dalil. Menurut Mannā' al-Qaṭṭān, *tadwīn* adalah usaha pengumpulan hadis

[87] Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika,1998), 919.
[88] Ibid., 448.

yang sudah dituliskan dalam bentuk *ṣuḥūf* atau yang masih terpelihara dalam bentuk hafalan, dan kemudian menyusunnya hingga menjadi sebuah kitab. Menurut al-Zahrānī, *tadwīn* adalah *taṣnīf* dan *ta'līf*. Menurut Aḥmad Amīn, *tadwīn* adalah mengikat (*taqyīd*) *akhbār* dan *āthār* dalam bentuk tulisan. Sementara itu, menurut Juynboll, *tadwīn* adalah usaha penghimpunan hadis dalam sebuah tulisan yang bertujuan untuk mendapatkan aturan-aturan hukum darinya, dan bukan untuk tujuan hafalan semata.[89]

Di antara definisi ini, definisi al-Qaṭṭān paling tegas memisahkan antara *tadwīn* dengan *kitābah*, *jam'*, *tadwīn*, *taṣnīf*, dan *ta'līf*. Definisi ini juga sesuai dengan historisitas kompilasi dan kodifikasi hadis Suni yang serentak dimulai kepada tahun 99 H. atas perintah 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, sedangkan definisi Aḥmad Amīn sesuai dengan klaim kodifikasi hadis Syiah yang telah dimulai pada masa Nabi, sebagaimana akan dibuktikan dalam pembahasan berikutnya. Sebelum membuktikannya, sejarah penulisan hadis sejak pra-Islam, masa Nabi, sahabat, dan tabiin akan diungkap terlebih dahulu, sebagaimana sebagian sarjana seperti Muḥammad 'Aj̣jāj al-Khaṭīb, Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, Muḥammad Ḥamzah, Akram Ḍiyā' al-'Umarī, dan Saifuddin telah melakukannya dalam penelitian mereka.

[89] Saifuddin, *Arus Tradisi*, 36-37.

Proses Historis Kodifikasi Hadis

Penelitian Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, Muḥammad Ḥamzah, dan Saifuddin membuktikan tradisi tulis-menulis di Jazirah Arab telah ada sebelum Islam. Menurut Saifuddin, penduduk Yaman sejak lama telah mencatat peristiwa-peristiwa yang dialami. Mereka juga sudah mengenal kalender sejak tahun 115 SM.[90] Ini jauh lebih awal dari abad III M. yang diajukan oleh ‘Ajjāj yang pada saat itu orang Arab mencatat peristiwa paling penting mereka di atas batu.[91] Kabilah Arab pra-Islam seringkali menulis syair-syair yang berasal dari para tokoh mereka, cerita-cerita perang, kehidupan sehari-hari, perjanjian-perjanjian dan persetujuan antar suku, silsilah dan keturunan, dokumen-dokumen, dan sumpah-sumpah.[92] Pada masa Jahiliah sudah ada tradisi belajar tulis-baca dengan materi menulis, syair, dan hari-hari besar Arab di bawah bimbingan para guru yang memiliki status sosial tinggi seperti Abū Sufyān ibn Umayah ibn ‘Abd Shams, Bashar ibn ‘Abd al-Mālik al-Sukūnī, Abū Qays ibn ‘Abd Manāf ibn Zahrah, dan ‘Amrū ibn Zirārah.[93]

Pada awal Islam, tradisi ini terus berlangsung. Waraqah ibn Nawfal, saudara

[90] Ibid., 97.
[91] al-Khaṭīb, *Al-Sunnah*, 295.
[92] Saifuddin, *Arus Tradisi*, 95.
[93] al-Khaṭīb, *Al-Sunnah qabla al-Tadwīn*, 295.

sepupu Khadijah, mengenal Bible dan sudah menerjemahkan sebagiannya ke dalam bahasa Arab.[94] Sebagaimana diketahui, ia hidup pada masa awal Islam dan menyaksikan kerasulan Muhammad saw. Nabi terlibat korespondensi dengan al-Najāshī al-Aṣḥam ibn Abjar, raja Habasyah, pada hijrah pertama umat Islam ke sana,[95] memiliki 40 penulis wahyu, para penulis ketentuan zakat, para penulis perjanjian, para penulis surat dengan bermacam-macam bahasa, sebagian sahabat yang pintar baca-tulis seperti Sa'ad ibn al-Rabī' al-Khazrajī, Bashīr ibn Sa'ad ibn Tha'labah, dan Abān ibn Sa'īd ibn al-'Āṣ mengajari saudara-saudara mereka, Nabi Muhammad saw. meminta tebusan kepada para tawanan perang Badar dari kafir Mekah agar setiap orang yang pandai baca-tulis mengajari sepuluh atau beberapa anak di Madinah, dan bahkan para wanita belajar baca-tulis di rumah mereka.[96] Selain itu, Nabi Muhammad saw. mengirim surat kepada para raja, pembesar, dan amir Arab yang dengannya ia mengajak mereka masuk Islam seperti suratnya kepada Heraklius raja Romawi dan al-Muqawqis di Mesir, beberapa akta dan perjanjian Nabi dengan kaum kafir seperti perdamaian Hudaibiah dan Tabuk serta

[94] Haekal, *Sejarah Hidup*, 83.
[95] Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 1 (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2007), 64-65.
[96] al-Khaṭīb, *Al-Sunnah*, 298-300.

naskah perjanjian antara umat Islam, Yahudi, dan lainnya di Madinah.[97]

Itu semua merupakan bukti tradisi tulis-baca sudah ada sejak zaman sebelum Islam dan terus berlangsung saat Islam datang. Persoalan muncul saat dihadapkan dengan kodifikasi hadis yang tentunya melibatkan tradisi tulis-baca ini. Secara garis besar, Suni membagi masa penulisan hadis pada dua tahap, yaitu tahap penulisan hadis resmi non-publik dan tahap penulisan hadis resmi dan publik. Sedangkan Syiah tampaknya tidak membaginya demikian, karena menurut mereka kodifikasi hadis secara resmi dan publik sudah dimulai pada zaman Nabi Muhammad saw., sebagaimana akan dijelaskan berikut ini.

Kodifikasi Hadis Khawarij

Informasi mengenai kodifikasi hadis di kalangan Khawarij belum bisa dipastikan karena dua sebab utama. *Pertama*, karya tulis pengikut Khawarij awal berupa buku hadis nyaris tidak ada. Pernyataan ini didukung oleh pernyataan Ibn Taymīyah (w. 727 H) dalam *Majmū' al-Fatāwī* dan Muḥammad ibn Isḥāq al-Nadīm (w. 385 H) dalam *al-Fihrist*. Ibn Taymīyah, perwakilan Suni, berkata, "Kami tahu pendapat-pendapat Khawarij hanya melalui kutipan orang dari mereka dan kami tidak mendapatkan satu buku pun karya mereka, sebagaimana kami bisa

[97] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, 48.

mendapatkan buku-buku Muktazilah, Rafidah, Zaidiah, Karramiah, Asyariah, Sabiliah, empat mazhab fikih, Zahiriah, mazhab-mazhab ahli hadis, para filosof, para sufi, dan lain-lain."[98] Sedangkan Ibn al-Nadīm, perwakilan Rafidah-Muktazilah, berkata, "Pemimpin Khawarij banyak dan tidak semuanya menulis buku. Barangkali orang yang tidak kami tahu telah menulis buku, tetapi tidak sampai kepada kami karena buku-buku mereka tersimpan rahasia."[99]

Kedua, tidak ada karya mereka yang lain yang lebih awal dari *Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb* yang sampai ke tangan kita. Padahal otentisitas manuskrip buku ini pun masih menuai kontroversi di kalangan para sarjana, sehingga tidak bisa dijadikan satu-satunya acuan dalam penetapan awal kodifikasi hadis Khawarij. Oleh karena itu, penentuan awal kodifikasi hadis Khawarij berdasarkan tahun penulisan *musnad* ini hanya merupakan klaim dan hipotesis yang masih terbuka untuk diperdebatkan.

Kodifikasi Hadis Suni

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, para sarjana Suni secara garis besar membagi

[98] Sa'ad ibn 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz Āl u Ḥumayyid, "Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb al-Ibāḍī: Dirāsah Naqdīyah", dalam *Majalah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Sharī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah*, Volume 47, (Rajab, 1430 H), 274.

[99] Ibid., 277.

masa penulisan hadis pada dua tahap sebagai berikut:

Pertama, tahap penulisan hadis resmi non-publik. Tahap ini dimulai sejak masa Nabi, sahabat, dan tabiin yang hidup hingga masa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz. Pada tahap ini, penulisan hadis lebih bersifat perorangan dan tidak sesemarak penulisan Al-Qur’an. Pada masa Nabi Muhammad saw., misalnya, penulisan hadis terwujud dalam surat-surat Nabi kepada para pegawainya yang berisi pengaturan daerah Islam, penjelasan hukum agama seperti bagian zakat, denda, hudud, dan larangan-larangan seperti surat Nabi kepada Abū Bakar al-Ṣiddīq, ‘Amrū ibn Ḥazm, dan Wā’il ibn Ḥajar. Selain itu, pada situasi tertentu Nabi memerintahkan menuliskan hadis untuk sebagian sahabat seperti penulisan pidatonya untuk Abū Shāh al-Yamānī. Bahkan beberapa sahabat memiliki *ṣaḥīfah*, seperti *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah* milik ‘Abd Allāh ibn ‘Amrū ibn al-‘Āṣ (7 sebelum Hijriah-65 H/616-683 M), sebuah *ṣaḥīfah* kecil milik ‘Alī ibn Abū Ṭālib berisi tentang denda, tebusan tawanan, dan larangan kisas atas orang muslim yang membunuh orang kafir, dan *ṣaḥīfah* milik Sa‘ad ibn ‘Ubādah.[100]

Sedangkan masa sahabat menyaksikan penulisan hadis tetap berlangsung meski terjadi pro dan kontra seputar penulisan hadis.

[100] ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, 45-48.

Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī mencatat sebanyak 52 sahabat Nabi terlibat dalam penulisan hadis, baik menulis sendiri maupun orang lain menulis darinya. Dalam penelusurannya, ia menemukan sebagian sahabat yang awalnya disinyalir menolak penulisan hadis ternyata memiliki catatan hadis, seperti Abū Sa'īd al-Khudhrī, Abū Mūsā al-'Ash'arī, dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb.[101] Dalam penelitiannya, Akram Ḍiyā' al-'Umarī mencatat beberapa *ṣaḥīfah* yang ditulis sebagian sahabat sejak masa Nabi dan setelah wafatnya.[102]

Kedua, tahap penulisan hadis resmi dan publik. Tahapan ini dimulai sejak masa tabiin senior tepatnya pada masa 'Umar ibn al-'Azīz atas perintahnya. Sebenarnya 'Abd al-'Azīz ibn Marwān yang memerintah Mesir pada tahun 65-85 H telah berusaha mengumpulkan dan mengkodifikasi hadis. Ia menulis surat kepada Kathīr ibn Murrah al-Ḥaḍramī yang menjumpai 70 sahabat peserta perang Badar di Homs agar menuliskan untuknya hadis-hadis para sahabat yang ia dengar kecuali Abū Hurayrah karena hadisnya telah terkumpul padanya, tetapi hasilnya tidak sampai kepada kita. Kemudian

[101] Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, vol. 1 (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1992), 92-142.

[102] Akram Ḍiyā' al-'Umarī, *Buḥūth fī al-Sunnah al-Musharrafah* (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, t.th.), 294-295.

‘Umar ibn al-‘Azīz (682-720 M; memerintah 99-102 H/717-720 M) menjabat sebagai khalifah lalu ia menulis surat kepada Abū Bakar ibn Ḥazm (w. 117 H), pegawainya di Madinah, agar menulis hadis Nabi dari ‘Amrah binti ‘Abd al-Raḥman al-Anṣārīyah (w. 98 H) dan al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abū Bakar (w. 120 H). ‘Umar ibn al-‘Azīz juga menulis surat kepada para sarjana di daerah-daerah Islam lain agar mengumpulkan hadis Nabi. Sayangnya, ‘Umar ibn al-‘Azīz lebih dahulu wafat sebelum Abū Bakar ibn Ḥazm mengirim hadis yang ia kumpulkan, dan akhirnya hilang. Dengan demikian, kompilasi hadis ini tidak komprehensif. Setelah itu, Muḥammad ibn Shihāb al-Zuhrī (w. 124 H) memenuhi permintaan ‘Umar ibn al-‘Azīz. Ia mengumpulkan hadis di Madinah lalu menyerahkannya kepada ‘Umar ibn al-‘Azīz. Ini merupakan usaha pertama dalam proses kompilasi dan kodifikasi hadis secara komprehensif.[103]

Meski bukan inisiator pertama kompilasi dan kodifikasi hadis secara resmi dan publik, para sarjana Suni menjadikan inisiatif ‘Umar ibn al-‘Azīz ini sebagai tonggak awal kompilasi dan

[103] Ibid., 298-299; Muḥammad Muḥammad Abū Shuhbah, *Difā‘ ‘an al-Sunnah wa Radd Shubah al-Mustashriqīn wa al-Kuttāb al-Mu‘āṣirīn* (Kairo: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1985), 23.

kodifikasi hadis secara resmi dan publik karena telah membuahkan hasil nyata.

Usaha al-Zuhrī tadi membuka jalan bagi generasi para sarjana penulis setelahnya pada abad II H; gerakan kodifikasi hadis telah ramai dan para sarjana gigih melakukannya. Penyebaran pemalsuan hadis berdampak terhadap kemantapan hati mereka untuk mengkodifikasi guna menjaga sunah dan mencegah perilaku bermain-main dengannya. Di antara mereka yang terkenal adalah Abū Muḥammad ʻAbd al-Malik ibn ʻAbd al-ʻAzīz ibn Jurayj (w. 150 H) di Mekah, Muḥammad ibn Isḥāq (w. 151 H) di Madinah, Maʻmar ibn Rāshid (w. 153 H) di Yaman, dan lain-lain. Ciri utama karya mereka adalah mencampur hadis Nabi dengan pendapat para sahabat dan fatwa tabiin.[104]

Pada abad III H., gerakan para sarjana dalam kodifikasi hadis terus berjalan dan mulai memisahkan hadis dengan pendapat para sahabat dan tabiin dalam karya mereka dan menertibkan hadis berdasarkan metode *musnad*, seperti Yaḥyā ibn Maʿīn (w. 233 H), Isḥaq ibn Rāhawayh (w. 238 H), Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 240 H), dan lain-lain. *Musnad* mereka berisi hadis sahih dan daif yang sulit diambil manfaatnya kecuali oleh ahli hadis. Faktor ini yang membuat Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī (w. 256 H) menyusun *al-Ṣaḥīḥ* yang hanya menyebutkan hadis sahih dan diikuti

[104] al-ʻUmarī, *Buḥūth fī al-Sunnah*, 299-301.

oleh Muslim ibn Ḥajjāj al-Naysābūrī (w. 361 H) dalam *al-Ṣaḥīḥ*. Mereka menyusun *al-Ṣaḥīḥayn* ini berdasarkan bab-bab fikih yang kemudian diikuti Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī (w. 275 H) dalam *al-Sunan*, Ibn Mājah Muḥammad ibn Yazīd (w. 273 H) dalam *al-Sunan*, al-Tirmidhī Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sūrah al-Sullamī (w. 279 H) dalam *al-Jāmi'*, dan al-Nasā'ī Abū 'Abd al-Raḥman Aḥmad ibn Shu'ayb ibn 'Alī (w. 303 H) dalam *al-Sunan*. Para sarjana menganggap abad III H. sebagai masa keemasan sunah. Pada saat itu, *al-Kutub al-Sittah* dikodifikasi. Berabad-abad setelahnya, peran para sarjana hanya menggabungkan buku-buku para pendahulu, membuang sanad, menertibkan kembali, dan riwayat secara lisan sedikit.[105]

Kodifikasi Hadis Syiah

Sedangkan dalam perspektif Syiah, kodifikasi hadis resmi di kalangan mereka diklaim telah dimulai di bawah bimbingan Nabi sendiri. Beliau mendikte 'Alī ibn Abū Ṭālib sebuah *ṣaḥīfah* besar berisi hukum-hukum yang mencakup semua kebutuhan manusia hingga hari kiamat. *Ṣaḥīfah* ini merupakan kitab komprehensif pertama dalam sunah Nabi yang

[105] Ibid., 302-308; Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, "Al-Muqaddimah", dalam *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa huwa al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh 'alayh wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih*, vol. 1 (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H), 15.

berkaitan dengan halal dan haram.[106] Menurut Syiah, *ṣaḥīfah* yang disebut *al-Ṣaḥīfah al-Jāmi'ah* dan *Kitāb 'Alī 'alayh al-Salām* ini sepanjang 70 hasta di atas lembaran kulit yang disamak dan disimpan oleh para imam ahli bait. Selain itu, 'Alī ibn Abū Ṭālib juga memiliki beberapa *ṣaḥīfah* dan catatan yang juga didikte oleh Nabi kepadanya.[107] Berdasarkan klaim ini, kodifikasi hadis di kalangan Syiah telah dimulai sejak masa Nabi Muhammad saw. hidup dan di bawah pengawasannya langsung.

Sebagaimana Suni, Syiah juga mengakui ada s*uḥuf* yang ditulis para sahabat pada masa Nabi.[108] Menurut Sayyid Ḥasan al-Ṣadr (w. 1354 H), sebagaimana dikutip oleh Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, dengan meniru jejak 'Alī ibn Abū Ṭālib orang Syiah telah mengumpulkan *āthār* dan *akhbār*, seperti Salmān al-Fārisī orang pertama yang menyusun buku *āthār*, Abū Dharr al-Ghifārī orang pertama yang menyusun buku hadis dan *āthār* setelah para penggagas, dan bahkan Abū Rāfi' telah menyusun buku berjudul *al-Sunan wa al-Aḥkām wa al-Qaḍāyā*. Dengan demikian, Abū Rāfi' yang merupakan budak Rasullullah adalah penyusun buku pertama secara mutlak.[109] Setelah

[106] Muṣṭafā Qusayr al-'Āmilī, *Kitāb 'Alī 'alayh al-Salām wa al-Tadwīn al-Mubakkir li al-Sunnah al-Nabawīyah al-Sharīfah* (Beirut: Dār al-Thaqalayn, 1995), 20.
[107] Ibid., 18.
[108] Ibid., 11.
[109] al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql*, 66-67.

Abū Rāfi‘, Sharaf al-Dīn al-Musāwī (1290-1377 H) menambahkan penulis Syiah lain pada masa sahabat, seperti ‘Alī ibn Abū Rāfi‘, Ubayd Allāh ibn Abū Rāfi‘, Rabī‘ah ibn Sāmi‘, ‘Abd Allāh ibn Ḥurr al-Fārisī, al-Aṣbagh ibn Nubātah, dan Sulaym ibn Qays al-Hilālī.[110]

Sedangkan menurut Ḥusayn ‘Alī Maḥfūẓ, setelah Abū Rāfi‘ al-Qibṭī al-Shī‘ī mengkodifikasi *Kitāb al-Sunan wa al-Aḥkām wa al-Qaḍāyā*, para sarjana setiap *ṭabaqāt* menyusun banyak buku dan empat buku pokok (*uṣūl*) yang dikumpulkan, dibenahi, dan ditertibkan oleh sekelompok sarjana hadis terpercaya dalam beberapa karya kumpulan hadis, yang mungkin paling bermutu adalah *al-Kāfī* karya al-Kulaynī (w. 329 H), *Faqīh man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh* karya Ibn Bābawayh (w. 381 H), dan *Tahdhīb al-Aḥkām* serta *al-Istibṣār* karya al-Ṭūsī (w. 460 H). Kemudian *Jāmi‘ al-Akhbār fī Īḍāḥ al-Istibṣār* karya ‘Abd al-Laṭīf ibn Abū Jāmi’ al-Ḥārithī al-Hamdānī al-‘Āmilī (w. 1050 H), murid al-Bahā’ al-‘Āmilī, *al-Wāfī* karya al-Fayḍ (w. 1091 H), *Tafṣīl Wasā’il al-Shī‘ah ilā Taḥṣīl Masā’il al-Sharī‘ah* karya Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ḥurr al-‘Āmilī (w. 1104), *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li Durar Akhbār al-A’immah wa al-Aṭhār* karya al-Majlisī (w. 1110 H), *al-‘Awālim* dalam 100 jilid karya ‘Abd Allāh ibn Nūr Allāh al-Baḥrānī,

[110] Syarafuddin al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi’ah* (Bandung: Mizan, 2009), 490-492.

sezaman dengan al-Majlisī, *al-Shifā' fī Ḥadīth Āli al-Muṣṭafā* karya Muḥammad Riḍā ibn 'Abd al-Laṭīf al-Tibrīzī (w. 1158 H), *Jāmi' al-Aḥkām* dalam 25 jilid karya Sayid 'Abd Allāh Shibbir (w. 1246 H), *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbiṭ al-Masā'il* karya al-Ḥāj al-Mīrzā Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrasī (w. 1320 H), dan masih banyak lagi yang lain.[111]

Selanjutnya, ia menyebutkan bahwa para sarjana Syiah dan perawi *akhbār* keluarga Muhammad masih saling mewarisi perhatian terhadap riwayat hadis, memikul, mengeritik, mengumpulkan, dan menertibkannya serta seni-seni pemahamannya, menilai adil para perawinya, penetapan sejarah dan *ṭabaqāt* para perawinya, dan *ijāzāt* sederhana mereka dalam hal ini banyak yang sebagiannya mencapai ukuran beberapa jilid. Sedangkan ringkasannya banyak tercerai-berai dan jumlahnya tidak terhitung. Sebagiannya ditulis dalam karya kumpulan hadis tersohor yang mengandung banyak faedah dan kelangkaan.[112]

Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Hadis

Pada tahap selanjutnya, sebagai akibat perbedaan kodifikasi hadis awal pada setiap

[111] Ḥusayn 'Alī Maḥfūẓ, "Al-Ḥadīth 'inda al-Shī'ah", dalam *Al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. 1, ed. 'Alī Akbar al-Ghifārī (Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1383 H), 4-6.
[112] Ibid., 6.

aliran teologi, setiap aliran memiliki buku hadis otoritatif berbeda. Menurut Mohamed Arkoun, sebagaimana dinukil oleh Saifuddin, Suni menjunjung tinggi koleksi hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhārī (w. 256 H/870 M) dan Muslim (w. 261 H/875 M), Syiah Imamiah (Ithnā 'Asharīyah) menjunjung tinggi koleksi hadis *al-Kāfī fī 'Ilm al-Dīn* karya al-Kulaynī (w. 329 H/939 M), yang dilengkapi dengan kompilasi hadis Ibn Bābawayh (w. 381 H/991 M) dan al-Ṭūsī (w. 460 H/1067 M), dan Khawarij memegang koleksi hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* karya al-Rabī' ibn Ḥabīb (akhir abad II/VIII M).[113]

Uraian tadi membuktikan Khawarij, Suni, dan Syiah memiliki tradisi kompilasi dan kodifikasi hadis berbeda, terutama tonggak awal, para tokoh, dan materi hadisnya. Berdasarkan sejarah ideologi dan politik masing-masing kelompok sebelumnya, perbedaan ini tampaknya sulit dilepaskan dari persaingan ideologi dan politik di antara mereka. Mohamed Arkoun, misalnya, menarik perbedaan kompilasi hadis yang diakui oleh setiap aliran pada akar historis pemicunya yang merujuk pada akar kultural yang berbeda dari tiap-tiap aliran yang bersaing untuk memonopoli hadis dan sekaligus mengontrolnya.[114]

[113] Saifuddin, *Arus Tradisi*, 2.
[114] Ibid., 4.

Akar kultural yang berbeda dalam istilah Arkoun ini bisa diinterpretasikan dengan sejarah religio-kulturan dan sosio-politik mereka yang berbeda. Bahwa setiap kelompok berusaha menafikan kelompok lain dan merebut kekuasaan darinya dengan argumentasi teologis yang didasarkan pada Al-Qur'an dan hadis yang melibatkan penalaran subjektif sesuai dengan ideologi dan kepentingan politis mereka adalah fakta tidak terbantahkan. Sebelum Khawarij sebagai kelompok teologi pertama muncul, pasukan Mu'āwīyah ibn Abū Sufyān mengangkat mushaf di ujung tombak dengan berseru, "Inilah kitab Allah yang akan menjadi hakim antara kami dan kamu!"[115] sebagai intrik politik guna menghindari kekalahan dalam perang Siffin *vis-a-vis* 'Alī ibn Abū Ṭālib.

Setelah sebelumnya menerima arbitrase antara 'Alī ibn Abū Ṭālib dan Mu'āwīyah ibn Abū Sufyān, Khawarij menggunakan slogan "*lā ḥukma illā Allāh*" yang berdasarkan ayat Al-Qur'an dengan intepretasi subyektif mereka sebagai argumentasi untuk menolak hasil arbitrase antara 'Alī ibn Abū Ṭālib yang diwakili oleh Abū Mūsā al-Ash'arī dengan Mu'āwīyah ibn Abū Sufyān yang diwakili oleh 'Amrū ibn al-'Āṣ, serta mengafirkan semua yang terlibat di dalamnya.

[115] Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan*, vol. 1, 260.

Sebagai rival politik Khawarij dan Mu'āwīyah ibn Abū Sufyān, Syiah menggunakan argumentasi teologis guna mendukung 'Alī ibn Abū Ṭālib dan keturunannya sebagai khalifah berdasarkan hadis wasiat dan imamah versi mereka. Sebagai aktor sejarah, Suni menafikan klaim Khawarij dan Syiah tersebut dengan membenarkan arbitrase seraya tidak menyalahkan kedua belah pihak yang bertikai dan mengakui keabsahan kekhilafahan Abū Bakar, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, dan 'Uthmān ibn 'Affān seraya menafikan hadis wasiat dan imamah versi Syiah dengan menghadirkan argumentasi teologis tandingan.

Karena menyadari bahwa posisi hadis sangat penting dalam Islam dan dapat memberi legitimasi terhadap eksistensi ideologi dan politik mereka, setiap kelompok berusaha mengkompilasi dan mengkodifikasi hadis serta menetapkan metode dan kriteria hadis tertentu yang berbeda antara satu kelompok dengan yang lain. Mereka melakukannya guna memonopoli hadis dan sekaligus mengontrolnya, karena sebagaimana Al-Qur'an, hadis juga memiliki daya tawar dan kekuatan politik signifikan di kalangan umat Islam.

Meski sama seperti Arkoun yang mengakui ada pengaruh kompetisi ideologi dan politik dalam perbedaan kompilasi dan kodifikasi hadis setiap aliran teologis, tetapi Muḥammad Ḥamzah menyorotnya pada titik klimaksnya. Menurutnya,

penyusunan kompilasi buku hadis merupakan puncak dari pertentangan semua kekuatan politik guna menguasai panggung kekuasaan tertinggi.[116] Meski berbeda titik tekan dengan pernyataan Arkoun, pernyataan Ḥamzah yang multi-interpretatif ini bisa dipahami bahwa pada saat tidak ada kata sepakat antar kelompok teologi yang bertikai, setiap aliran mengkompilasi dan mengkodifikasi hadis sesuai dengan metode dan kriteria masing-masing demi menancapkan pengaruhnya pada umat Islam sehingga bisa menguasainya.

[116] Ḥamzah, *Al-Ḥadīth al-Nabawī*, 29

BAB III
MUSNAD AL-RABĪ‘ IBN ḤABĪB, ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ, DAN AL-UṢŪL MIN AL-KĀFĪ

Sebagaimana telah diungkap dalam pembahasan sebelumnya, setiap kelompok teologi Islam seperti Suni, Syiah, dan Khawarij memiliki buku kompilasi hadis otoritatif berbeda satu sama lain. Suni meyakini kitan hadis al-Bukhārī (w. 256 H/870 M) dan Muslim (w. 261 H/875 M) sebagai kitab hadis paling sahih setelah Al-Qur'an, Syiah Imamiah (Ithnā 'Asharīyah) meyakini *al-Kāfī fī 'Ilm al-Dīn* atau *al-Jāmi' al-Kāfī* karya al-Kulaynī (w. 329 H/939 M) sebagai kitab hadis paling sahih setelah Al-Qur'an, yang dilengkapi dengan kompilasi hadis Ibn Bābawayh (w. 381 H/991 M) dan al-Ṭūsī (w. 460 H/1067 M), dan Khawarij meyakini *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* karya al-Rabī‘ ibn Ḥabīb (akhir abad II/VIII M) sebagai kitab hadis paling sahih setelah Al-Qur'an.

Untuk melacak ideologi dan politik dalam proses kodifikasi hadis, buku ini hanya fokus pada tiga buku koleksi hadis yaitu *Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb* karya al-Rabī‘ ibn Ḥabīb (akhir abad II/VIII M), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya al-Bukhārī (w. 256 H/870 M) dan *al-Uṣūl min al-Kāfī* karya al-Kulaynī (w. 329 H/939 M). Buku pertama sebagai representasi Khawarij karena hanya Ibadiah dari Khawarij yang tetap eksis hingga saat ini dan buku kompilasi hadisnya sampai ke tangan kita. Buku kedua sebagai representasi Suni.

Sedangkan buku ketiga sebagai representasi Syiah karena, menurut Syalabi, jika orang menyebut kata ‘‘Syiah”, kelompok inilah yang terbayang dalam pikiran, karena Ithnā ‘Asharīyah merupakan kelompok paling masyhur dalam mazhab Imamiah, serta diikuti secara resmi di Iran dan mayoritas kelompok di Irak. Ithnā ‘Asharīyah merupakan kelompok Syiah yang masih ada hingga saat ini.[117]

Sebenarnya, *al-Uṣūl min al-Kāfī* merupakan bagian dari *al-Jāmi‘ al-Kāfī* yang dianggap setara bahkan melebihi kualitas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dalam pandangan Syiah. *Al-Kāfī fī ‘Ilm al-Dīn* merupakan kitab koleksi hadis jumbo yang terdiri dari *al-Uṣūl min al-Kāfī*, *Furū‘ al-Kafī*, dan *Kitāb al-Rawḍah*, yang secara keseluruhan berisi lebih dari 16.000 riwayat.[118] Pemilihan *al-Uṣūl min al-Kāfī* sebagai objek kajian dalam buku lebih berdasarkan pada alasan teknis yang secara metodologis masih bisa dipertanyakan, yaitu *al-Uṣūl min al-Kāfī* bisa dianggap mewakili *al-Jāmi‘ al-Kāfī* dalam mengungkap muatan serta kaitan ideologi dan politik dalam proses kodifikasi hadis.

[117] Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan*, vol. 2, 177.
[118] ‘Alā’ Bakar, *‘Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah fī al-Ṣaḥābah wa Ahl al-Bayt wa al-Radd ‘alā al-Shī‘ah al-Ithnā ‘Asharīyah*, vol. 2 (Kairo: Dār al-‘Aqīdah, 2002), 42-43.

Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb

Biografi al-Rabī‘ ibn Ḥabīb

Abū ‘Amrū al-Rabī‘ ibn Ḥabīb ibn ‘Amrū ibn al-Rabī‘ ibn Rāshid ibn ‘Amrū al-Farāhīdī al-Azdī al-‘Umānī al-Baṣrī.[119] Menurut Fuat Sezgin, ia berasal dari Basrah. Ia meriwayatkan hadis dari Ibn Sīrīn (w. 110 H/728 M) dan al-Ḥasan al-Baṣrī (110 H/728 M). Perjalanan hidupnya tidak banyak diketahui, tetapi pendapat paling benar adalah ia hidup seperti seluruh penulis buku *muṣannaf* generasi awal pada pertengahan abad II H. Ia disebut sebagai pengikut Ibadiah.[120] Sezgin menempatkannya pada deretan nama penulis buku hadis yang hidup pada masa Dinasti ‘Abbāsīyah.

Menurut Khayr al-Dīn al-Zirkīlī, al-Rabī‘ ibn Ḥabīb adalah seorang sarjana hadis, pengikut Ibadiah, termasuk tokoh abad II H, dan berasal dari Basrah. Ia memiliki sebuah buku hadis yang oleh Yūsuf ibn Ibrāhīm al-Wārjalānī (w. 570 H/1174 M) dinamakan *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* dan kemudian dicetak bersama *ḥāshīyah* karya ‘Abd Allāh al-Sālimī.[121]

Sezgin hanya menyebut *Kitāb al-Āthār* dengan riwayat Abū Ṣufrah ‘Abd al-Malik ibn

---

[119] Ḥumayyid, “Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb”, 252.

[120] Sazkīn, *Tarīkh al-Turāth*, vol. 1, 171.

[121] Khayr al-Dīn al-Zirkīlī, *Al-A‘lām Qāmūs Tarājim li Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta‘ribīn wa al-Mustashriqīn*, vol. 3 (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002), 14.

Ṣufrah sebagai karya tunggal al-Rabī‘ ibn Ḥabīb. *Kitāb al-Āthār* ini kemudian diedit oleh Abū Ya‘qūb al-Wārjalānī (w. 570 H/1174 M) dengan judul *Tartīb Musnad al-Rabī‘*. Pada tahun 1304 H, *Tartīb Musnad al-Rabī‘* dicetak bersama dengan *ḥāshīyah* Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar al-Maghribī di Zanjibar. Pada tahun 1326 H, ‘Abd Allāh al-Sālimī menerbitkannya sebanyak dua jilid di Kairo.[122] Dengan demikian, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* dalam istilah al-Zirklī tidak lain adalah *Tartīb Musnad al-Rabī‘* yang berasal dari *Kitāb al-Āthār* dalam istilah Sezgin. Menurut Sezgin, otentisitas manuskripnya menuai kontroversi dan sulit diterima.[123]

Pernyataan Sezgin soal kontorversi otentisitas manuskrip *Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb* memang benar. Sa‘ad ibn ‘Abd Allāh Ḥumayyid menyebut, selain dirinya sendiri, Sa‘īd Mabrūk al-Qanūbī, sarjana Ibadiah, dalam *al-Imām al-Rabī‘ ibn Ḥabīb: Makānatuh wa Musnaduh*, Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Bakar Abū Zayd, Mashhur ibn Ḥasan, Khalīl Mullā Khāṭir, Abū Lubābah al-Ṭāhir Ḥusayn dalam *Manāhij al-Muḥaddithīn*, Ṣābir Ṭa‘īmah dalam *al-Ibāḍīyah Aqīdah wa Madhhab*, dan Muḥammad ‘Abd al-Fattāḥ ‘Ulyān dalam *Nash’ah al-Ḥarakah al-Ibāḍīyah* terlibat

[122] Sazkīn, *Tarīkh al-Turāth*, vol. 1, 172.
[123] Ibid.

dalam perdebatan seputar otentisitas manuskrip tersebut.[124]

Keistimewaan

Kontroversi ini bukan hanya disulut oleh persoalan otentisitas *musnad* ini, tetapi juga karena Ibadiah menganggapnya sebagai buku koleksi hadis paling sahih setelah Al-Qur'an melebihi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.[125] ʻAbd Allāh ibn Ḥamīd al-Sālimī (w. 1332 H), korektor *Musnad al-Rabīʻ ibn Ḥabīb*, mengklaim *musnad* ini sebagai buku koleksi hadis yang riwayatnya paling sahih, sanadnya paling tinggi, semua perawinya terkenal dengan keilmuan, kewarakan, *ḍabṭ*, amanah, *ʻadālah*, dan perawatannya (*ṣiyānah*), dan mereka semua merupakan para imam dalam agama serta para pemimpin bagi orang-orang yang mendapat petunjuk. Hal ini berlaku pada koleksi hadis di dalamnya yang sanadnya bersambung (*muttaṣil*). Semua dai sepakat bahwa semua hadis di dalamnya berkualitas sahih. Level kitab-kitab hadis sahih lainnya berada di bawahnya.[126]

---

[124] Ḥumayyid, "Musnad al-Rabīʻ ibn Ḥabīb", 251.
[125] Ibid., 250.
[126] ʻAbd Allāh ibn Ḥamīd al-Sālimi, "Tanbīhāt", dalam al-Rabīʻ ibn Ḥabīb ibn ʻUmar al-Azdī al-Baṣrī, *Al-Jāmiʻ al-Ṣaḥīḥ Musnad al-Imām al-Rabīʻ ibn Ḥabīb* (Kairo: al-Maṭbaʻah al-Salafīyah, 1349 H), 2; Ḥumayyid, "Musnad al-Rabīʻ ibn Ḥabīb", 261.

Periwayatan

Menurut al-Sālimī, periwayatan dalam *musnad* ini terdiri dari mata rantai sanad yang *ittiṣāl* dan *inqiṭā'* dengan cara *irsāl, balāgh*,[127] dan *i'ḍāl*,[128] namun semuanya berkualitas sahih karena perawinya kredibel dan diriwayatkan dari jalur-jalur periwayatan lain yang berkualitas sahih. Semua hadis dalam *musnad* ini berasal dari riwayat al-Rabī' ibn Ḥabīb dari sebagian gurunya, sedangkan riwayatnya dari sisa gurunya yang lain ada di kitab lain. Ia memiliki sekitar 25 guru. Ia meriwayatkan dari mereka semua, tetapi riwayatnya paling banyak berasal dari Ḍamām ibn al-Sā'ib al-Baṣrī al-'Umānī.[129] Namun, menurut Sulṭān ibn Mubārak ibn Ḥamad al-Shaybānī, riwayatnya dalam *musnad* ini paling banyak berasal dari gurunya yang bernama Abū 'Ubaydah Muslim ibn Abū Karīmah al-Tamīmī (wafat sekitar tahun 150 H) dari Abū al-Sha'thā' Jābir ibn Zayd al-Azdī (w. 93 H). Mayoritas riwayatnya dalam *musnad* ini hanya melibatkan tiga perawi dalam sanadnya (*thulāthī al-sanad*).[130]

---

[127] Ḥumayyid, "Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb", 261.
[128] Ibid., 263-264.
[129] al-Sālimi, "Tanbīhāt", 2; Ḥumayyid, "Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb", 261.
[130] Sulṭān ibn Mubārak ibn Ḥamad al-Shaybānī, "Kalimah lā Budda minhā", dalam Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Ibrāhīm al-Warjalānī, *Kitāb al-Tartīb fī al-Ṣaḥīḥ min Ḥadīth al-Rasūl* (Muscat: Maktabah Muscat, 2003), 5.

Sistematika Penulisan

Berdasarkan penampakan lahirnya, Sulṭān ibn Mubārak ibn Ḥamad al-Shaybānī memprediksi bahwa al-Rabī‘ ibn Ḥabīb menyusun *musnad* ini berdasarkan nama para perawinya.[131] Namun, menurut Sa‘ad ibn ‘Abd Allāh Ḥumayyid, Ibāḍīyah berpendapat al-Rabī‘ ibn Ḥabīb menyusun *musnad* ini secara tidak teratur dan tetap dalam keadaan seperti ini hingga Abū Ya‘qūb Yūsuf ibn Ibrāhīm ibn Miyād al-Wārjalānī (w. 570 H) menyusunnya berdasarkan bab fikih. Ia, menurut al-Sālimī, menambah sejumlah *āthār* yang digunakan al-Rabī‘ ibn Ḥabīb sebagai argumentasi melawan musuhnya dalam persoalan akidah dan lainnya ke jilid ketiga *musnad* ini. Ia juga menambah sejumlah riwayat Maḥbūb ibn al-Ruḥayl ibn Sayf ibn Hubayrah al-Qurashī dari al-Rabī‘ ibn Ḥabīb, sejumlah riwayat Aflaḥ ibn ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Abd al-Raḥman al-Rustumī dari Abū Ghānim Bishr ibn Ghānim al-Khurāsānī, dan sejumlah *marāsīl* Jābir ibn Zayd dan menggabungkan semuanya di jilid keempat *musnad* ini. Jadi, buku ini terdiri dari empat jilid. Jilid pertama dan kedua dari awal hingga akhir berisi tentang hukum-hukum syariat dengan *al-sanad al-‘ālī*.[132]

---

[131] Ibid.

[132] al-Sālimi, “Tanbīhāt”, 3; Ḥumayyid, “Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb”, 262.

Muatan Ideologis dan Politis

Sebagai buku koleksi hadis aliran teologi, bila dikaji melalui perspektif aliran lain terutama Suni, *musnad* ini berisi hadis yang secara tersurat membela ideologi Ibadiah. Di antara hadis tersebut adalah sebagai berikut:

1) Hadis tentang Pelaku Dosa Besar[133]

وقال صلى الله عليه وسلم: من قتل بعد العفو أو أخذ الدية فهو خالد مخلد في النار.

"Dan Rasulullah saw. bersabda, 'Barang siapa yang membunuh setelah diampuni dan didenda, maka dia kekal sekekal-kekalnya di neraka.'"

2) Hadis tentang Murjiah[134]

قال الربيع بن حبيب بلغني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لعن الله المرجئة على لسان سبعين نبيا قبلي. قيل وما المرجئة يا رسول الله؟ قال: الذين يقولون الإيمان قول بلا عمل.

"Al-Rabī' ibn Ḥabīb berkata, 'Telah sampai kepadaku dari Rasulullah saw. Beliau bersabda, 'Allah telah melaknat Murjiah melalui lisan 70 nabi sebelumku.' Ada yang bertanya,

[133] Al-Rabī' ibn Ḥabīb al-Baṣrī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, vol. 3, 4.
[134] Ibid., 5.

‘Siapakah Murjiah itu, wahai Rasulullah?’ Beliau menjawab, ‘Mereka adalah orang-orang yang berkata bahwa iman adalah perkataan tanpa perbuatan.’”

3) Hadis tentang Salat Jenazah Ahli Kiblat[135]

وقال صلى الله عليه وسلم: ستكون بعدى أئمة لا يستنون بسنتي ولا يهتدون بهداي. فقالوا كيف المخرج يا رسول الله؟ فقال: أطيعوهم مالم يمنعوكم الصلوات الخمس. قال عمر رحمه الله: أطع الإمام وإن ضربك أو حرمك أو ظلمك وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بطاعة الأمير وإن كان فاجرا والصلاة عليه إذا مات فكيف غيره من أهل القبلة المقرين بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومن قال غير ذلك فقد كفر كفرا دون الشرك.

“Dan Rasulullah saw. bersabda, ‘Akan ada para pemimpin setelahku yang tidak mengikuti sunah dan petunjukku.’ Mereka bertanya, ‘Bagaimana jalan keluarnya, wahai Rasulullah?’ Beliau pun menjawab, ‘Taatilah mereka selama mereka tidak melarang kalian

[135] Ibid., 7.

menunaikan salat lima waktu!' 'Umar – semoga Allah merahmatinya – berkata, 'Taatilah pemimpin, meski dia memukul, mengharamkan, atau menzalimimu, karena Rasulullah saw. memerintahkan untuk taat kepada pemimpin meskia dia jahat dan menyalatkannya jika dia mati. Apalagi orang lain dari ahli kiblat yang beriman kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab, para utusan-Nya, dan hari akhir. Barang siapa yang berpendapat berbeda, maka dia benar-benar telah kafir tanpa melakukan kesyirikan.'"

4) Hadis tentang Qadariah[136]

وقال صلى الله عليه وسلم: القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تصلوا عليهم.

"Dan Rasulullah saw. bersabda, 'Qadariah adalah Majusi umat ini. Jika mereka sakit, jangan kalian menjenguk mereka, dan jika mereka mati, jangan kalian menyalatkan mereka!'"

Empat hadis dalam *Musnad al-Rabi' ibn Ḥabīb* di atas kental dengan ideologi Khawarij yang meyakini pelaku dosa besar akan kekal di neraka, kewajiban untuk menyalatkan jenazah

[136] Ibid., 10.

ahli kiblat meski dia zalim sehingga mengafirkan orang yang tidak mau menyalatkannya, iman terdiri dari perkataan dan perbuatan sekaligus sehingga menyalahkan pendapat Murjiah, dan menganggap Qadariah sebagai kelompok Majusi sehingga tidak boleh dijenguk saat sakit dan tidak boleh disalatkan.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī

Biografi al-Bukhārī

Buku ini disusun oleh Abū ʻAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʻīl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Juʻfī al-Bukhārī (194 H-256 H). Nenek moyangnya merupakan orang Persia yang beragama Majusi. Al-Mughīrah merupakan kakeknya yang paling awal menyatakan keislamannya di hadapan al-Yamān al-Juʻfī, seorang penguasa Bukhara.[137] Ismāʻīl ibn Ibrāhīm, bapaknya, pernah mendengar Mālik ibn Anas.[138]

Sejak kecil al-Bukhārī senang menuntut ilmu. Ia pertama kali mendengar hadis pada tahun 205 H. dan riḥlah guna menuntut ilmu pada akhir

---

[137] ʻAbd al-Mālik Mujāhid, "Taʻrīf Wajīz bi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī", dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyad: Dār al-Salām, 1999), alif.

[138] Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, "Al-Muqaddimah", dalam *al-Jāmiʻ al-Ṣaḥīḥ wa huwa al-Jāmiʻ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ʻalayhi wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih*, vol. 1 (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H), 8.

tahun 210 H. Ia hafal karangan-karangan Ibn al-Mubārak dan Wakī‘ saat berumur 16 tahun dan mulai menulis tentang perkara para sahabat dan tabiin serta pendapat mereka dan buku *al-Tārīkh* saat berumur 18 tahun, tepatnya pada masa ‘Ubayd Allāh ibn Mūsā. Ia *riḥlah* ke Khurasan, Irak, Hijaz, Syam, dan Mesir. Di sana, ia bertemu dengan lebih dari 1000 syekh dan mengambil riwayat hadis dari *ḥuffāẓ* dan *nuqqād*. Ia, misalnya, menulis hadis dari teman sejawatnya, seperti Abū Muḥammad al-Dārimī, Abū Zur‘ah al-Rāzī, dan Abū Ḥātim al-Rāzī. Sedangkan Muslim, al-Tirmidhī, Abū Zur‘ah al-Rāzī, Abū Ḥātim al-Rāzī, Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Naṣr al-Marūzī, dan Ibn Abū al-Dunyā meriwayatkan dari al-Bukhārī.[139] Periwayatan para sarjana hadis ini menunjukkan otoritas al-Bukhārī dalam bidang hadis.

Selain *riḥlah* dan meriwayatkan hadis, al-Bukhārī termasuk sarjana hadis prolifik. Terbukti selain *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, ia juga mengarang 13 karya lain. Dengan demikian, karya al-Bukhārī sebanyak 14 buah. Menurut Fuat Sezgin, 14 karya al-Bukhārī adalah *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, *al-Tārīkh al-Kabīr*, *al-Tārīkh al-Awsaṭ*, *al-Tārīkh al-Ṣaghīr*, *Kitāb al-Ḍu‘afā’ al-Ṣaghīr*, *al-Tārīkh fī Ma’rifah Ruwāt al-Ḥadīth wa Naqluh al-Āthār wa al-Sunan wa Tamyīz Thiqātihim min Ḍu‘afā’ihim wa Tārīkh Wafātihim*, *al-Tawārīkh wa al-Ansāb*,

[139] Ibid., 8-11.

Kitāb al-Kunā, *al-Adab al-Mufrad*, *Raf' al-Yadayn fī al-Ṣalāh*, *Kitāb al-Qirā'ah khalfa al-Imām*, *Khalq Af'āl al-'Ibād wa al-Radd 'alā al-Jahmīyah*, *al-'Aqīdah* atau *al-Tawḥīd*, dan *Akhbār al-Ṣifāt*.[140]

Berkaitan dengan biografi dan keutamaan al-Bukhārī, para sarjana Muslim menulis buku khusus biografi al-Bukhārī seperti *Akhbār al-Bukhārī* karya Shams al-Dīn al-Dhahabī (748 H/1348 M), *Tarjamah al-Bukhārī* karya 'Alī ibn 'Abd al-Muḥsin al-Duwālībī (w. 858 H/1454 M), *al-Fawā'id al-Darārī* karya Ismā'īl ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī al-'Ajlūnī al-Jarrāḥī (w. 1162 H/1748 M), *Risālah fī Manāqib al-Bukhārī* karya Abū Bakar ibn 'Abd al-Qādir ibn 'Abd Allāh al-'Aydrūsī al-Yamanī (w. 1038 H/1629 M), *Risālah fī Manāqib al-Bukhārī* karya Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Baskarī, dan *Ḥayāh al-Bukhārī* karya Jamāl al-Dīn al-Qāsimī al-Dimashqī (w. 1332 H/1914 M).[141]

Keistimewaan

Buku ini memiliki dua nama yang dianggap berasal dari penyusunnya, yaitu: (a) *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Ḥadīth Rasūl Allāh wa Sunanih wa Ayyāmih*; dan (b) *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh 'alayh wa Sallama wa Sunanih wa*

[140] Sazkīn, *Tarīkh al-Turāth*, vol. 1, 225-259.
[141] Ibid., 223-225.

Ayyāmih. Al-Bukhārī menyusunnya karena tiga sebab. *Pertama*, ia melihat buku-buku yang dikarang mencakup hadis sahih, hasan, dan daif lantas dia berniat mengumpulkan hadis yang telah ditetapkan sebagai hadis sahih. *Kedua*, penghargaannya atas perkataan gurunya, Isḥāq ibn Ibrāhīm al-Ḥanẓalī yang dikenal dengan Ibn Rāhawayh, "Sekiranya kalian mengumpulkan sunah Rasulullah yang sahih dalam sebuah buku ringkas," lantas terbesit di hatinya untuk melakukannya. *Ketiga*, ia bermimpi berada di hadapan Nabi Muhammad saw. dengan membawa kipas guna mengusir lalat darinya yang berarti ia menghilangkan kebohongan darinya.[142]

Mayoritas sarjana Suni menganggap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai buku paling sahih setelah Al-Qur'an melampaui *Ṣaḥīḥ Muslim*, meski sebagian sarjana Suni menganggap sebaliknya. Keunggulan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dibanding *Ṣaḥīḥ Muslim* terletak pada lima faktor. *Pertama*, sekitar 430-an perawi al-Bukhārī selain Muslim yang dikritik hanya 80 orang, sedangkan 620 perawi Muslim selain al-Bukhārī yang dinilai daif sebanyak 160 orang. *Kedua*, al-Bukhārī tidak meriwayatkan banyak hadis dari para perawi al-Bukhārī yang dikritik tersebut. *Ketiga*, para perawi al-Bukhārī yang dikritik kebanyakan adalah para gurunya yang ia temui, duduk bersama, mengetahui keadaan, dan menelaah

[142] Mujāhid, "Ta'rīf Wajīz", alif.

hadis mereka berbeda dengan Muslim dalam dua hal tadi. *Keempat*, al-Bukhārī mensyaratkan pertemuan antara perawi dengan orang yang memberi riwayat meski hanya sekali, sedangkan Muslim hanya mensyaratkan harus sezaman. *Kelima*, hadis al-Bukhārī yang dikritik lebih sedikit dibanding hadis Muslim.[143]

Karena *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* memiliki posisi penting di kalangan Suni, sebagian sarjana Muslim dan orientalis mencurahkan perhatiannya guna meneliti kriteria periwayatan (*shurūṭ*), metode periwayatan, para perawinya (*rijāl*), memberi penjelasan terhadap koleksi hadisnya (*sharḥ*), dan meringkasnya. Fuat Sezgin menyebut sebanyak tujuh buku tentang sejarah para perawi, lima penelitian sarjana Muslim dan orientalis tentang *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, 56 *sharḥ*, 14 buku ringkasan *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, sembilan buku *al-thulāthiyāt* dan *sharḥ al-thulāthiyāt*, delapan buku tentang *bāb* atau *tarjamah al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, 14 buku tentang etika membaca *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* dan buku lainnya, 14 buku tentang guru dan sumber al-Bukhārī, 14 buku tentang para perawi al-Bukhārī dan Muslim serta hadis mereka, lima buku *sharḥ* atas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* sekaligus, 13 buku tentang riwayat-riwayat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* yang sama dan saling melengkapinya.[144]

---

[143] Ibid., wawu.

[144] Sazkīn, *Tarīkh al-Turāth*, vol. 1, 227-256.

Periwayatan

Pembahasan seputar periwayatan mencakup kriteria (*shurūṭ*), materi (*mawḍū'*), dan metode periwayatan yang digunakan al-Bukhārī dalam menyusun *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. *Pertama*, berkaitan dengan kriteria periwayatan, ia mensyaratkan hadis memiliki sanad bersambung yang terdiri dari perawi *'ādil* dan *ḍābiṭ*. Ia menyaring para perawi (*rijāl*) yang paling banyak bergaul dengan gurunya dan mengetahui hadisnya, tetapi bila tidak, ia hanya meletakkan hadis riwayatnya di *al-mutāba'āt*. *Kedua*, berkaitan dengan materi periwayatan, al-Bukhārī memasukkan semua hadis dan tidak mematok jenis hadis tertentu tetapi memasukkan beragam jenis hadis seperti hadis hukum, *faḍā'il*, kabar masa lampau dan masa depan, *ādāb*, dan *raqā'iq* ke dalam *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*.[145] Ini adalah ciri kitab hadis jenis *al-jāmi'*. *Ketiga*, berkaitan dengan metode periwayatan, al-Bukhārī sering mengulang hadis serupa terbukti bobot hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* sebanyak 2602 hadis tanpa pengulangan dan menjadi 7397 hadis dengan pengulangan.[146] Sebanyak 7397 hadis itu ia saring dari 600.000

[145] al-Nāṣir, "Al-Muqaddimah", 18.

[146] Abū al-'Abbās Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Qasṭalānī, "Nahj al-Imām al-Bukhārī fī Ṣaḥīḥih," dalam *Irshād al-Sārī li Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 50.

hadis.[147] Selain itu, al-Bukhārī sering menggunakan metode *ta'līq* dalam periwayatan hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, sehingga Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (773-852 H) menulis buku khusus *Taghlīq al-Ta'līq* guna menjelaskannya.

Sistematika Penulisan

Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ terdiri dari 100 *kitāb* lebih sedikit dan *abwāb* yang terdiri dari 3450 *bāb*.[148] Kadang penggunaan kata *kitāb* sama dengan penggunaan kata bab dalam buku biasa, sedangkan penggunaan kata *bāb* sama dengan penggunaan sub-bab dalam buku biasa. Itu hanya berlaku pada penggunaan kata *kitāb*, tetapi tidak berlaku paten pada penggunaan kata *abwāb*. Kata *abwāb* kadang sama dengan penggunaan kata bab dan kata sub-bab dalam buku biasa, seperti penggunaan *abwāb* yang berfungsi sebagai sub-bab dalam *abwāb sutrah al-muṣallī* yang berada di bawah *kitāb al-ṣalāh*, dan *abwāb* yang berfungsi sebagai bab dalam *abwāb ṣalāh al-khawf*.

Materi hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* mencakup ciri khas kitab hadis jenis *al-jāmi'* yaitu mencakup delapan pokok masalah seperti akidah, hukum, tafsir, etika makan dan minum, *tārīkh*, sejarah kehidupan Nabi, akhlak, serta perbuatan baik dan tercela. Al-Bukhārī menggunakan istilah *kitāb*,

[147] Azyumardi Azra, "Hadis, Kitab", *Ensiklopedi Islam*, Vol. 5, ed. Abdul Aziz Dahlan, et al., 152.
[148] al-Qasṭalānī, "Nahj al-Imām al-Bukhāri," 50.

abwāb, dan *bāb* guna menunjukkan tema hadis yang dikandungnya. Penggunaan *bāb* yang disertai dengan kalimat tertentu menunjukkan interpretasi al-Bukhārī atas hadis yang disertakan dalam rangkaian hadis *bāb* tersebut. Dengan demikian, ia telah melibatkan dirinya dalam *sharḥ* atau *fiqh al-ḥadīth*, meski tujuan utama penyusunan *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* ini hanya mengumpulkan hadis-hadis sahih.

Muatan Ideologis dan Politis

Setelah al-Bukhārī mengumpulkan hadis dalam *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* bukan berarti persoalan lain selesai. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* ini masih menyisakan persoalan penting, baik Suni dengan aliran teologi lain maupun di lingkungan Suni sendiri. Persoalan Suni dengan aliran lain pada otentisitas hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, sedangkan persoalan internal Suni adalah interpretasi koleksi hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* yang bermuatan unsur ideologis, terutama antara kelompok tekstualis-repetitif yang anti-takwil dan kelompok kontekstualis-substantif yang pro-takwil. Persoalan ini merembet juga pada persepsi mereka terhadap aliran lain, sehingga juga akan merembet pada ranah politik guna mempertahankan ideologi sektarian masing-masing.

Jika ditinjau dari ideologi aliran lain yang berseberangan, kandungan unsur ideologis dalam koleksi hadis sahih *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* di antaranya

terdapat dalam *kitāb al-qadar*, seperti hadis dalam *bāb jaffa al-qalam ʻalā ʻilm Allāh*, *bāb Allāh aʻlam bi mā kānū ʻāmilīn*, dan *bāb al-ʻamal bi al-khawātīm*. Meski tidak semua koleksi hadis di dalamya mengandung unsur ideologis, tetapi sebagian di antaranya terbukti secara tekstual mengandung unsur fatalisme atau determinisme (*jabr*). Di antara hadis tersebut adalah sebagai berikut:

1) Hadis ʻAbd Allāh[149]

حدثنا أبو الوليد هشام بن عبد الملك: حدثنا شعبة: أنبأني سليمان الأعمش قال: سمعت زيد بن وهب, عن عبد الله قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق قال: إن أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما, ثم علقة مثل ذلك, ثم يكون مضغة مثل ذلك, ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربعة: برزقه, وأجله, وشقي أو سعيد, ثم ينفخ فيه الروح فوالله إن أحدكم أو الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو باع, فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها, وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنةحتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين, فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النارفيدخلها. قال آدم: إلا ذراع.

[149] Abū ʻAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʻīl al-Bukhārī al-Juʻfī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyad: Dār al-Salām, 1999), 1140.

"Abū al-Walīd Hishām ibn ‘Abd al-Malik meriwayatkan kepada kami: Shu‘bah meriwayatkan kepada kami: Sulaymān al-A‘mash meriwayatkan kepadaku, ia berkata, "Saya mendengar Zayd ibn Wahb dari ‘Abd Allāh, ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda kepada kami, beliau adalah orang jujur terpercaya, "Sesungguhnya salah seorang dari kalian dikumpulkan di perut ibunya selama 40 hari, kemudian *‘alaqah* seperti itu juga, kemudian menjadi *muḍghah* seperti itu juga, kemudian Allah mengutus satu malaikat lalu diperintahkan untuk mencatat empat hal: rezekinya, ajalnya, sengsara atau bahagia, kemudian meniupkan ruh kepadanya, maka demi Allah sesungguhnya salah seorang dari kalian mengerjakan perbuatan penduduk neraka hingga jaraknya dengan neraka hanya tinggal satu hasta atau *bā’* lalu ketentuan *al-kitāb* mendahuluinya lalu ia mengerjakan perbuatan penduduk surga lantas memasukinya dan sesungguhnya seseorang benar-benar mengerjakan perbuatan penduduk surga hingga jaraknya dengan surga hanya tinggal satu atau dua hasta, lalu ketentuan *al-kitāb* mendahuluinya lalu ia mengerjakan perbuatan penduduk neraka lantas memasukinya.” Ādam berkata, "Tinggal satu hasta.”

2) Hadis Abū Hurayrah[150]

وقال أبو هريرة: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: جف القلم بما أنت لاق.

"Dan Abū Hurayrah berkata, "Nabi saw. bersabda kepadaku, "Pena telah kering atas ketetapan yang cocok bagimu."

3) Hadis 'Imrān ibn Ḥuṣayn[151]

حدثنا آدم: حدثنا شعبة: حدثنا يزيد الرشك قال: سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يحدث عن عمران بن حصين قال: قال رجل: يا رسول الله, أيعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: نعم, قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: كل يعمل لما خلق له أو لما ييسر له.

"Ādam meriwayatkan kepada kami: Shu'bah meriwayatkan kepada kami: Yazīd al-Rishku, ia berkata, "Saya mendengar Muṭarrif ibn 'Abd Allāh ibn al-Shikhkhīr meriwayatkan dari 'Imrān ibn Ḥuṣayn, ia berkata, "Seorang laki-laki bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah penduduk surga dan penduduk neraka bisa diketahui?" Beliau menjawab, "Iya." Ia bertanya, "Lalu buat apa orang-orang beramal?" Beliau menjawab, "Semuanya

[150] Ibid., 1141.
[151] Ibid.

beramal sesuai dengan yang diciptakan baginya atau sesuai dengan yang dimudahkan baginya."

4) Hadis ‘Alī[152]

حدثنا عبدان عن أبي حمزة, عن الأعمش, عن سعد بن عبيدة, عن أبي عبد الرحمن السلمي, عن علي رضي الله عنه قال: كنا جلوسا مع النبي صلى الله عليه وسلم ومعه عود ينكت به فى الأرض فنكس فقال: ما منكم من أحد إلا قد كتب مقعده من النار أو من الجنة. فقال رجل من القوم: ألا نتكل يارسول الله؟ قال: لا, اعملوا فكل ميسر, ثم قرأ {فأما من أعطى والتقى}[الليل: 5] الأية.

"‘Abdān ibn Abū Ḥamzah meriwayatkan kepada kami dari al-A‘mash dari Sa‘ad ibn ‘Ubaydah dari ‘Abd al-Raḥman al-Sulamī dari ‘Alī ra., ia berkata, "Kami duduk bersama Nabi saw. dan beliau memegang sebatang kayu yang beliau lempar ke tanah lalu membaliknya lantas bersabda, "Tidak ada seorang pun dari kalian kecuali telah ditetapkan tempatnya di neraka atau di surga." Lalu seorang laki-laki dari kaum bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah kami tidak bisa

[152] Ibid., 1141-1142.

> bertawakal?" Beliau menjawab, "Tidak, bekerjalah karena semua dimudahkan." Kemudian beliau membaca, "Adapun orang yang memberikan (hartanya di jalan Allah) dan bertakwa." (Surat al-Layl ayat 5)"

Selanjutnya, koleksi hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh* bisa dianggap mengandung unsur politis dan rasis bila menggunakan sudut pandang non-Suni terutama Syiah, Khawarij, dan Muktazilah seperti dalam *kitāb al-manāqib* pada *bāb manāqib quraysh* dan *kitāb faḍā'il aṣḥāb al-nabī ṣallā allāh 'alayh wa sallama*. Di antara hadis tersebut adalah sebagai berikut:

1) Hadis al-Zuhrī[153]

حدثنا أبو اليمان: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ معاوية—وهو عنده في وفد من قريش —أن عبد الله بن عمرو بن العاصي يحدث أنه سيكون ملك من قحطان فغضب معاوية, فقام فأثنى على الله بما هو أهله, ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالا منكم يتحدثون أحاديث

> "Abū al-Yamān meriwayatkan kepada kami: Shu'ayb meriwayatkan kepada

[153] Ibid., 589.

kami dari al-Zuhrī, ia berkata, "Muḥammad ibn Jubayr ibn Muṭ'im berkata bahwa sebuah kabar sampai ke telinga Mu'āwīyah –ia bersamanya di sebuah perutusan dari Quraisy— bahwa 'Abd Allāh ibn 'Amrū ibn al-'Āṣ berkata bahwa akan ada seorang raja dari Qaḥṭān lalu Mu'āwīyah marah. Kemudian ia memuji Allah dengan sepantasnya lalu berkata, "*Ammā ba'du*, sesungguhnya sampai kepadaku bahwa ada beberapa laki-laki yang berkata dengan hadis-hadis."

2) Hadis Ibn 'Umar[154]

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله: حدثنا سليمان عن يحيى بن سعيد, عن نافع, عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كنا نخير بين الناس فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم, فنخير أبا بكر, ثم عمر, ثم عثمان رضي الله عنهم.

"'Abd al-'Azīz ibn 'Abd Allāh meriwayatkan kepada kami: Sulaymān meriwayatkan kepada kami dari Yaḥyā ibn Sa'īd dari Nāfi' dari Ibn 'Umar ra., ia berkata, "Kami memilih orang di antara manusia untuk diutamakan pada zaman Rasulullah saw. Kami pun mengutamakan

[154] Ibid., 613-614.

Abū Bakar ra., kemudian ‘Umar ra., kemudian ‘Uthmān ra.”

3) Hadis ‘Amrū ibn al-‘Āṣ[155]

حدثنا معلى بن أسد: حدثنا عبد العزيز بن المختار قال: خالد الحذاء حدثنا عن أبي عثمان قال: حدثنا عمرو بن العاص رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه على جيش ذات السلاسل, فأتيته فقلت: أي الناس أحب إليك؟ قال: "عائشة", فقلت: من الرجال؟ فقال: "أبوها", فقلت: ثم من؟ قال: "ثم عمر بن الخطاب", فعد رجالا.

"Mu‘allā ibn Asad meriwayatkan kepada kami: ‘Abd al-‘Azīz ibn al-Mukhtār meriwayatkan kepada kami, ia berkata, "Khālid al-Ḥadhdhā’ meriwayatkan kepada kami dari Abū ‘Uthmān, ia berkata, "‘Amrū ibn al-‘Āṣ ra.: bahwa Nabi saw. mengirimnya sebagai pemimpin pasukan Dhāt al-Salāsil, lalu saya mendatanginya dan bertanya, "Siapakah orang yang paling engkau cintai?” Beliau menjawab, "‘Ā’ishah.” Lalu saya bertanya, "Dari laki-laki?” Beliau menjawab, "Bapaknya.” Lalu saya bertanya, "Kemudian siapa?” Beliau menjawab, "Kemudian ‘Umar ibn al-

[155] Ibid., 614-615.

Khaṭṭāb." Lalu beliau menyebut beberapa orang."

4) Hadis Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah[156]

حدثنا محمد بن كثير: أخبرنا سفيان: حدثنا جامع بن أبي راشد: حدثنا أبو يعلى عن محمد ابن الحنفية قال: قلت لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أبو بكر, قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر, وخشيت أن يقول: عثمان, قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين.

"Muḥammad ibn Kathīr meriwayatkan kepada kami: Sufyān meriwayatkan kepada kami: Jāmi' ibn Abū Rāshid meriwayatkan kepada kami: Abū Ya'lā meriwayatkan kepada kami dari Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah, ia berkata, "Saya bertanya kepada bapakku, "Siapakah orang terbaik setelah Rasulullah saw.?" Ia menjawab, "Abū Bakar." Saya bertanya, "Kemudian siapa?" Ia menjawab, "Kemudian 'Umar." Saya pun takut ia akan menjawab, "'Uthmān." Saya bertanya, "Kemudian kamu?" Ia menjawab, "Saya hanya seorang Muslim biasa."

[156] Ibid., 616.

5) Hadis ‘Alī[157]

حدثنا علي بن الجعد قال: أخبرنا شعبة عن أيوب, عن ابن سيرين, عن عبيدة, عن علي رضي الله عنه قال: اقضوا كما كنتم تقضون, فإني أكره الاختلاف حتى يكون الناس جماعة, أو أموت كما مات أصحابي, فكان ابن سيرين يرى أن عامة ما يروى عن علي, الكذب.

"‘Alī ibn al-Ja‘d meriwayatkan kepada kami, ia berkata, "Shu‘bah meriwayatkan dari Ayyūb dari Ibn Sīrīn dari ‘Ubaydah dari ‘Alī ra., ia berkata, "Putuskanlah seperti kalian memutuskan karena sesungguhnya saya tidak suka perselisihan hingga manusia menyatu atau saya mati seperti para sahabatku mati.” Ibn Sīrīn berpendapat pada umumnya yang diriwayatkan dari ‘Alī adalah bohong.”

6) Hadis al-Barrā’[158]

حدثنا حجاج بن منهال: حدثنا شعبة قال: حدثني عدي بن ثابت قال: سمعت البراء رضي الله عنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم- أو قال: قال النبي صلى الله عليه

[157] Ibid., 625.
[158] Ibid., 635.

وسلم -: الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق, فمن أحبهم أحبه الله, ومن أبغضهم أبغضه الله.

> "Ḥajjāj ibn Minhāl meriwayatkan kepada kami: Shu'bah meriwayatkan kepada kami, ia berkata, "'Adīy ibn Thābit meriwayatkan kepadaku, ia berkata, "Saya mendengar al-Barrā' ra., ia berkata, "Saya mendengar Nabi saw.- atau ia berkata, "Nabi saw. bersabda-, "Tidak ada yang mencintai ansar kecuali orang mukmin dan tidak ada yang membencinya kecuali orang munafik, maka barang siapa mencintai mereka maka Allah mencintainya dan barang siapa membenci mereka maka Allah membencinya."

Enam hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di atas menunjukkan hierarki keutamaan di antara sahabat Nabi, yang secara berurutan dimulai dari Abū Bakr al-Ṣiddīq, lalu 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, lalu 'Uthmān ibn 'Affān, 'Alī, lalu Mu'āwīyah. Hierarki keutamaan sahabat ini merupakan keyakinan Suni, yang tidak ditolak oleh Syiah dan Khawarij, karena Syiah lebih mengutamakan 'Alī sebagai sahabat paling utama dan menolak keabsahan status kekhilafahan Abū Bakr, 'Umar, dan 'Uthmān, bahkan mencela mereka karena dianggap merampas hak 'Alī untuk menjadi khalifah setelah Nabi wafat. Selain berhati-hati

terhadap hadis yang diriwayatkan dari ‘Alī, Suni juga menganggap semua sahabat beragama lurus (*‘adālat al-ṣaḥābah*) dan mengaitkan kecintaan terhadap sahabat dengan kualitas keimanan, sehingga mereka mengategorikan para pembenci sahabat sebagai orang-orang munafik. Hal ini berbeda dari keyakinan Syiah, Khawarij, dan Muktazilah yang selektif dan eksklusif menilai kepribadian para sahabat.

Al-Uṣūl min al-Kāfi

Biografi al-Kulaynī

Buku ini disusun oleh Muḥammad ibn Ya‘qūb ibn Isḥāq al-Kulaynī al-Rāzī yang dikenal juga dengan al-Salsalī al-Baghdādī Abū Ja‘far al-A‘war (w. 329 H/939 M). Ia adalah tokoh Syiah di Ray pada masanya. Kemudian ia tinggal di Baghdad dan meriwayatkan hadis di sana pada tahun 327 H.[159] Menurut Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (773-852 H), al-Kulaynī meriwayatkan hadis di Baghdad dari Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥaffār, ‘Alī ibn Ibrāhīm ibn Hāshim, dan selain mereka berdua. Ia termasuk sarjana fikih dan penulis Syiah.[160]

---

[159] Husayn ‘Alī Maḥfūẓ, “Al-Ḥadīth ‘inda al-Shī‘ah”, dalam *Al-Uṣūl min al-Kāfī*, Volume 1, ed. ‘Alī Akbar al-Ghifārī (Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 1383 H), 13.

[160] Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 2002), 594.

Ia dikenal sebagai pemimpin sarjana fikih Syiah Imamiah pada masa al-Muqtadir. Ia hidup pada masa para wakil al-Mahdī dan mengumpulkan hadis dari mereka serta satu-satunya orang yang mengarang kitab *al-Kāfī* pada masa mereka. Di kalangan Syiah ia dikenal sebagai ahli hadis, *thiqah*, *ḥujjah*, adil, ahli ilmu, guru para sarjana fikih, imam besar Islam, ahli sejarah dan *ṭabaqāt*, dan pengarang buku tentang para perawi (*kitāb al-rijāl*).[161]

Menurut Ḥusayn ʻAlī Maḥfūẓ, al-Kulaynī meriwayatkan dari para sarjana ahli bait yang tidak terhitung jumlahnya dan banyak orang meriwayatkan darinya. Kemudian ia menyebutkan sebanyak 36 nama guru dari seluruh gurunya dan 15 nama murid dan perawi dari seluruh murid dan perawinya. Selanjutnya ia menyebutkan pujian para sarjana, baik Syiah maupun non-Syiah.[162]

Ada dua sarjana Syiah, sebagaimana disebutkan sebelumnya, selain al-Kulaynī yang karya hadisnya dianggap otoritatif di kalangan mereka, yaitu Muḥammad ibn ʻAlī ibn al-Ḥusayn ibn Bābawayh (w. 381 H) dan Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī (w. 460 H). Berdasarkan tahun wafatnya, al-Kulaynī dan Ibn Bābawayh hidup pada masa Dinasti Buwaihi yang memerintah dari tahun 334-448 H. Menurut Syalabi, Dinasti

[161] Maḥfūẓ, "Al-Ḥadīth ʻinda al-Shī'ah", 13-14.
[162] Ibid., 14-23.

Buwaihi inilah yang pertama-tama berkuasa dan membantu Syiah. Sedangkan Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī masih hidup setelah kekuasaan Dinasti Buwaihi runtuh.[163]

Selain *al-Kāfī*, menurut Ḥusayn 'Alī Maḥfūẓ, al-Kulaynī mengarang enam kitab lain, yaitu *Kitāb Tafsīr al-Ru'yā*, *Kitāb al-Rijāl*, *Kitāb al-Radd 'alā al-Qarāmiṭah*, *Kitāb al-Rasā'il; Rasā'il al-A'immah 'alayhim al-Salām*, dan *Kitāb mā Qīla fī al-A'immah 'alayhim al-Salām min al-Shi'r*.[164]

Keistimewaan

Dalam pandangan Syiah, *al-Uṣūl min al-Kāfī* adalah bagian dari *al-Jāmi' al-Kāfī* yang dianggap setara bahkan melebihi kualitas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. *Al-Kāfī fī 'Ilm al-Dīn* merupakan buku kompilasi hadis besar yang terdiri dari *al-Uṣūl min al-Kāfī*, *Furū' al-Kafī*, dan *Kitāb al-Rawḍah* yang secara keseluruhan berisi lebih dari 16.000 riwayat.[165]

Al-Kāfī disusun selama 20 tahun. Sebagian sarjana Syiah meyakininya ditunjukkan kepada al-Qā'im lalu ia menilainya baik dan berkata, "Cukup bagi Syiah kita." Al-Kulaynī meriwayatkan dari para sarjana, tokoh, dan sarjana hadis ahli bait yang banyaknya tidak terhingga. Oleh karena itu, bukunya merupakan

[163] Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan*, vol. 2, 158-159.
[164] Maḥfūẓ, "Al-Ḥadīth 'inda al-Shī'ah", 24.
[165] Bakar, *'Aqīdah Ahl al-Sunnah*, vol. 2, 42-43.

ringkasan *āthār* orang-orang jujur dan ibarat tas besar bagi sunnah mereka yang berdiri tegak. Para syekh pada zamannya membacanya di depannya dan meriwayatkannya secara *samā'* dan *ijāzah*, sebagaimana mereka membacanya di depan muridnya, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Aḥmad al-Kūfī al-Kātib. Sekelompok tokoh terkemuka Syiah meriwayatkannya dari sekelompok orang. Di antara para perawi generasi awalnya adalah al-Najāshī, al-Ṣadūq, Ibn Qalawayh, al-Murtaḍā, al-Mufīd, al-Ṭūsī, al-Tal'akbarī, al-Zirārī, Ibn Abū Rāfi', dan lain-lain.[166]

Al-Kāfī tetap menjadi *ḥujjah* para sarjana fikih selama masa yang panjang dan tetap tersambung sanad dan riwayatnya bersamaan dengan perubahan zaman dan masa. Orang Syiah Imamiah dan mayoritas Syiah sepakat tentang keutamaan buku ini, mengambil darinya, mempercayai *khaba*rnya, dan merasa cukup dengan hukum-hukumnya. Mereka sepakat tentang ketinggian derajat dan kedudukannya; ia merupakan pusat peredaran riwayat-riwayat orang-orang terpercaya yang dikenal *ḍābiṭ* dan ahli hingga saat ini. Bagi mereka, ia merupakan karya terbaik dan utama dari seluruh karya-karya lain tentang pokok-pokok hadis.[167]

Sebagai buku kompilasi hadis otoritatif di kalangan Syiah Imamiah, *al-Kāfī* mendapatkan

[166] Maḥfūẓ, "Al-Ḥadīth 'inda al-Shī'ah", 25-26.
[167] Ibid., 26.

perhatian besar dari para sarjana Syiah Imamiah dari generasi awal (*mutaqaddimūn*) dan generasi belakangan (*muta'akhirūn*). Sebagai bukti, buku ini memiliki 11 buku *sharaḥ*, 21 *ta'līq* dan *ḥāshīyah*, tiga terjemahan ke dalam bahasa Persi, dua *sharḥ* atas sebagian koleksi hadisnya, satu buku ringkasan, dan 10 buku *taḥqīq*.[168]

Periwayatan

Pembahasan seputar periwayatan mencakup kriteria (*shurūṭ*) dan metode periwayatan, serta materi (*mawḍū'*) yang digunakan al-Kulaynī dalam menyusun *al-Uṣūl min al-Kāfī*. *Pertama*, berkaitan dengan kriteria dan metode periwayatan, menurut Dwight Donald, sebagaimana dikutip oleh Syalabi, Syiah menentukan prinsip-prinsip hadis yang akan memudahkan pekerjaan mereka. Oleh karena itu, mereka tidak mau menerima hadis-hadis kecuali hadis-hadis yang diriwayatkan dari orang-orang Syiah sendiri. Mengenai sanad hadis tersebut, mereka sudah menganggap cukup hanya dengan menyebutkan rangkaian para perawi sampai kepada salah seorang dari imam-imam Syiah. Mereka tidak menganggap perlu untuk menyebutkan sanad antara imam dan Rasulullah, karena ke*ma'ṣūm*an imam tersebut bagi mereka

[168] Ibid., 30-38.

sudah cukup untuk menjelaskan bahwa hadis yang diriwayatkan itu adalah sahih.[169]

Pernyataan Donald tidak berlebihan, karena metode periwayatan koleksi hadis *al-Uṣūl min al-Kāfī* sebagai buku hadis paling otoritatif Syiah memang demikian, yaitu sanadnya terputus pada salah seorang imam mereka dan tidak bersambung kepada Nabi Muhammad saw. Dua belas tokoh yang mereka klaim sebagai imam mereka adalah ʻAlī ibn Abū Ṭālib (w. 40 H/661 M), al-Ḥasan ibn ʻAlī (w. 49 H/669 M), al-Ḥusayn ibn ʻAlī (w. 61 H/680 M), ʻAlī ibn al-Ḥusayn [Zayn al-ʻĀbidīn] (w. 95 H/714 M), Muḥammad al-Bāqir (w. 115 H/733 M), Jaʻfar al-Ṣādiq (w. 148 H/765 M), Mūsā al-Kāẓim (w. 183 H/799 M), ʻAlī al-Riḍā (w. 203 H/818 M), Muḥammad al-Jawād al-Taqī (w. 220 H/835 M), ʻAlī al-Naqī (w. 254 H/868 M), al-Ḥasan al-ʻAskarī (w. 260 H/874 M), dan Muḥammad al-Mahdī [al-Qā'im al-Ḥujjah].[170] Kadang sanad hadis terputus pada salah seorang imam mereka. Kadang imam mereka atau salah seorang perawi langsung berkata, "Rasulullah bersabda," sementara para perawi antara imam tadi dengan Rasulullah tidak disebutkan. Sebagai bukti, dua bab pertama *al-Uṣūl al-Kāfī* yaitu *kitāb al-ʻaql wa al-jahl* dan

[169] Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan*, vol. 2, 155.

[170] Husain M. Jafri, "Mazhab Syi'ah Dua-Belas-Imam," dalam *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Bandung: Mizan, 2003), 213-214.

kitāb faḍl al-'ilm semua hadis di dalamnya diriwayatkan dengan metode ini.[171]

Menurut Ḥusayn 'Alī Maḥfūẓ, al-Kulaynī berkomitmen di dalam *al-Kāfī* untuk menyebutkan pada setiap hadis kecuali sedikit semua rangkaian sanad antara ia dan seorang *ma'ṣūm*. Ia kadang membuang sanad pertama barangkali karena ia meriwayatkan dari periwayat asal tanpa perantara atau karena pemindahannya atas yang ia sebutkan sebelumnya. Ini statusnya seperti yang telah disebutkan.[172]

Kedua, berkaitan dengan materi (*mawḍū'*) hadis, al-Kulaynī tidak mengkhususkan jenis hadis tertentu seraya menafikan jenis hadis lain. Ia, misalnya, memasukkan hadis tentang *faḍā'il*, akidah, imamah, akhlak, etika, sejarah, doa, dan muamalah ke dalam *al-Uṣūl min al-Kāfī*.

Sistematika Penulisan

Al-Kulaynī menggunakan tiga kata teknis, yaitu *kitāb*, *abwāb*, dan *bāb*. *Al-Uṣūl min al-Kāfī* terdiri dari delapan *kitāb* dan satu *abwāb* yang di bawahnya terdiri beberapa *bāb*, kecuali *kitāb al-'aql wa al-jahl* yang di bawahnya tidak terdiri dari *bāb*. Penggunaan kata *kitāb* dan *abwāb* sama

[171] Abū Ja'far Muḥammad ibn Ya'qūb ibn Isḥāq al-Kulaynī al-Rāzī, *Al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. 1 (Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1383 H), 10-71.
[172] Maḥfūẓ, "Al-Ḥadīth 'inda al-Shī'ah", 28-29.

dengan penggunaan kata bab dalam buku biasa, sedangkan kata *bāb* sama dengan penggunaan kata sub-bab dalam buku biasa.

Metode al-Kulaynī, menurut para tokoh yang dikutip oleh Ḥusayn ʻAlī Maḥfūẓ, adalah meletakkan hadis di bawah *bāb* yang sesuai dengan urutan berdasarkan kesahihan dan kejelasan. Oleh karena itu, hadis-hadis di akhir-akhir *bāb* sebagian besar tidak lepas dari generalisasi dan kesamaran. Menurut al-Sayyid Ḥasan al-Ṣadr, biasanya ia tidak menyajikan hadis-hadis berbeda, tetapi hanya mencukupkan pada yang menunjukkan pada *bāb* yang ia buat. Barangkali itu menunjukkan pengutamaannya terhadap sesuatu yang ia sebutkan di atas sesuatu yang tidak ia sebutkan.[173]

Al-Kulaynī memulai *al-Uṣūl min al-Kāfī* dengan *khuṭbah al-kitāb* lalu diikuti oleh *kitāb al-ʻaql wa al-jahl*, *kitāb faḍl al-ʻilm*, *kitāb al-tawḥīd*, *kitāb al-ḥujjah*, *abwāb al-tārīkh*, *kitāb al-īmān wa al-kufr*, *kitāb al-duʻāʼ*, *kitāb faḍl al-qurʼān*, dan diakhiri dengan *kitāb al-ʻishrah*.

Muatan Ideologis dan Politis

Sebagai buku kompilasi hadis paling otoritatif di kalangan Syiah, sebagian koleksi hadis *al-Uṣūl min al-Kāfī* memuat unsur ideologis dan politis Syiah. Pernyataan ini berlaku bila menggunakan sudut pandang non-Syiah terutama

[173] Ibid., 29.

sudut pandang Suni dalam mengkaji koleksi hadisnya. Di antara sebagian hadis tersebut adalah sebagai berikut:

1) Hadis Ibn Udhīnah[174]

الحسين, عن معلى, عن الحسن بن علي, عن أحمد بن عائذ, عن أبيه, عن ابن أذينة قال: حدثنا غير واحد, عن أحدهما عليهما السلام أنه قال: لا يكون العبد مؤمنا حتى يعرف الله ورسوله والأئمة كلهم وإمام زمانه, ويرد إليه ويسلم له, ثم قال: كيف يعرف الآخر وهو يجهل الأول؟!

"Al-Ḥusayn dari Mu'allā dari al-Ḥasan ibn 'Alī dari Aḥmad 'Ā'idh dari bapaknya dari Ibn Udhīnah, ia berkata, "Lebih dari satu orang meriwayatkan kepada kami dari salah satu dari mereka berdua bahwa ia berkata, "Seorang hamba tidak beriman hingga mengetahui Allah, Rasulullah, semua imam, dan imam pada zamannya, ia mengembalikan kepadanya dan ia menyerahkan kepadanya." Kemudian ia berkata, "Bagaimana ia bisa mengetahui yang terakhir, sedangkan ia tidak mengetahui yang pertama?!"

[174] al-Kulaynī al-Rāzī, *Al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. 1, 180.

2) Hadis Abū al-Ṣabāḥ[175]

الحسين بن محمد الأشعري, عن معلى بن محمد, عن الحسن بن علي الوشاء عن أبان بن عثمان, عن أبي الصباح قال: أشهد أن عليا إمام فرض الله طاعته وأن الحسن إمام فرض الله طاعته وأن الحسين إمام فرض الله طاعته وأن علي بن الحسين إمام فرض الله طاعته وأن محمد بن علي إمام فرض الله طاعته.

"Al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Ash'arī dari Mu'allā ibn Muḥammad dari al-Ḥasan ibn 'Alī al-Washshā' dari Abān ibn 'Uthmān dari Abū al-Ṣabāḥ, ia berkata, "Saya bersaksi bahwa 'Alī adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya, al-Ḥasan adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya, al-Ḥusayn adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya, 'Alī ibn al-Ḥusayn adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya, dan Muḥammad ibn 'Alī adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya."

[175] Ibid., 186.

3) Hadis Ḥafṣ ibn Qirṭ[176]

علي بن إبراهيم, عن محمد بن عيسى, عن يونس بن عبد الرحمن, عن حفص بن قرط, عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من زعم أن الله يامر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله, ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله, ومن كذب على الله أدخله النار.

"'Alī ibn Ibrāhīm dari Muḥammad ibn 'Īsā dari Yūnus ibn 'Abd al-Raḥman dari Ḥafṣ ibn Qirṭ dari Abū 'Abd Allāh as., ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda, "Barang siapa yang menganggap Allah memerintahkan perbuatan buruk dan keji maka ia telah berbohong atas nama Allah, barang siapa menganggap bahwa kebaikan dan keburukan terjadi tanpa kehendak Allah maka ia telah mengeluarkan Allah dari kekuasaan-Nya, barang siapa menganggap maksiat-maksiat terjadi tanpa kekuatan Allah maka ia telah berbohong atas nama Allah, dan barang siapa berbohong atas nama

[176] Ibid., 158.

Allah maka Allah akan memasukkannya ke neraka."

4) Hadis Abū Ya'fūr[177]

عدة من أصحابنا, عن أحمد بن محمد, عن الوشاء, عن داود الحمار, عن ابن أبي يعفور, عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: من ادعى إمامة من الله ليست له, ومن جحد إماما من الله, ومن زعم أن لهما فى الإسلام نصيبا.

"Beberapa sahabat kami dari Aḥmad ibn Muḥammad dari al-Washshā' dari Dāwud al-Ḥumār dari Ibn Abū Ya'fūr dari Abū'Abd Allāh as., ia berkata, "Saya mendengarnya berkata, "Tiga orang yang Allah tidak akan berbicara kepada mereka kepada hari kiamat, tidak menyucikan mereka, dan bagi mereka siksa yang pedih: orang yang mengklaim mendapatkan imamah dari Allah yang bukan miliknya, orang yang tidak mengimani seorang imam dari Allah, dan orang yang mengklaim bahwa dua hal itu adalah sebuah takdir dalam Islam."

[177] Ibid., 373.

5) Hadis Abū Ḥamzah[178]

حدثني الحسين بن محمد الأشعري, عن معلى بن محمد الزيادي, عن الحسن بن علي الوشاء قال: حدثنا أبان بن عثمان, عن فضيل, عن أبي حمزة, عن أبي جعفر عليه السلام قال: بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية.

"Al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Ash'arī meriwayatkan kepadaku dari Mu'allā ibn Muḥammad al-Ziyādī dari al-Ḥasan ibn 'Alī al-Washshā', ia berkata, "Abān ibn 'Uthmān meriwayatkan kepada kami dari Fuḍayl dari Abū Ḥamzah dari Abū Ja'far as., ia berkata, "Islam dibangun atas lima perkara: atas salat, zakat, puasa, haji, dan *wilāyah* dan Islam tidak menyeru sesuatu lebih besar sebagaimana ia menyeru kepada *wilāyah*."

6) Hadis Muḥammad ibn Sulaymān[179]

عدة من أصحابنا, عن سهل بن زياد, عن محمد بن سليمان, عن بعض أصحابه, عن أبي الحسن قال: قلت له: جعلت فداك إنا نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا

[178] Ibid., vol. 2, 18.
[179] Ibid., 619.

كما نسمعها ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم, فهل نأثم؟ فقال: لا, اقرؤوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم.

"Beberapa sahabat kami dari Sahl ibn Ziyād dari Muḥammad ibn Sulaymān dari sebagian sahabatnya dari Abū al-Ḥasan, ia berkata, "Saya berkata kepadanya, "Saya menjadikan diriku sebagai jaminanmu, saya mendengar ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang tidak ada dalam Al-Qur'an kami sebagaimana kami mendengarnya dan kami tidak bisa membacanya dengan baik sebagaimana kami mendapatkan dari Anda, apakah kami berdosa?" Lalu ia menjawab, "Tidak, bacalah sebagaimana kalian mempelajarinya maka akan ada yang datang mengajari kalian!"

7) Hadis Fuḍayl ibn Yasār[180]

علي بن إبراهيم, عن محمد بن عيسى, عن يونس, عن فضيل بن يسار, عن أبي جعفر عليه السلام: إن الله عز وجل نصب عليا عليه السلام علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن أنكره كان كافرا ومن جهله كان

[180] Ibid., 388.

ضالا ومن نصب معه شيئا كان مشركا ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار.

"'Alī ibn Ibrāhīm dari Muḥammad ibn 'Īsā dari Yūnus dari Fuḍayl ibn Yasār dari Abū Ja'far as.: Sesungguhnya Allah *'azza wa jalla* mengangkat 'Alī as. sebagai pemimpin antara-Nya dan makhluk-Nya, maka barang siapa mengetahuinya maka ia beriman, barang siapa mengingkarinya maka ia kafir, barang siapa tidak mengetahuinya maka ia sesat, barang siapa mengangkat orang lain bersamanya maka ia musyrik, barang siapa mengakui *wilāyah*-nya maka ia akan masuk surga, dan barang siapa memusuhinya maka ia akan masuk neraka."

Tujuh hadis dalam *al-Uṣūl min al-Kāfī* di atas sarat dengan ideologi Syiah, terutama dalam persoalan kepemimpinan (*imāmah* dan *wilāyah*) yang secara ekslusif bagi keturunan 'Alī. Syiah menganggap persoalan ini sebagai rukun Islam yang paling mendasar, sehingga orang yang mengingkari serta mengklaim dan merampas kepemimpinan ini dari 'Alī dan keturunannya adalah kafir dan musyrik.

Data *Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan *al-Uṣūl min al-Kāfī* di atas membuktikan adanya kaitan idelologi dan politik dalam kodifikasi dan kompilasi hadis lintas

kelompok teologi Islam sejak masa awal Islam. Setiap kitab memiliki koleksi hadis yang muatannya berbeda secara mendasar dengan lainnya. Padahal setiap aliran mengklaim kitab koleksi hadis mereka merupakan kitab koleksi paling sahih setelah Al-Qur'an. Kalau memang demikian, pertanyaannya adalah: mungkinkah kebenaran tidak tunggal dan saling tumpang tindih sekalipun dalam persoalan prinsip?

BAB IV
IDEOLOGI DAN POLITIK DALAM PROSES KODIFIKASI HADIS DAN KEHIDUPAN BERAGAMA UMAT ISLAM

Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Hadis

Ungkapan "sejarah pemikiran keislaman adalah sejarah tentang perebutan klaim kebenaran suatu sekte Islam dan penafian kebenaran sekte lain yang berseberangan" selaras dengan perbedaan klaim Khawarij, Suni, dan Syiah seputar kesahihan kitab hadis mereka. Secara langsung, klaim kesahihan ini mengharuskan adanya klaim kesalahan terhadap kitab hadis aliran lain, karena mustahil ada dua atau tiga kebenaran yang kontradiktif satu sama lain dalam persoalan prinsip agama.

Perang klaim semacam ini tidak serta merta muncul dengan sendirinya, tetapi sebagai hasil pergolakan sosio-kultural dan religio-politik ia muncul setelah melalui proses sejarah panjang. Sebab berdasarkan teori evolusi sejarah 'Abd al-'Azīz al-Dawrī, sejumlah pergolakan sosial tidak muncul seketika pada saat meletus, tetapi ia diawali oleh periode permulaan berupa faktor pengaduan, keluhan, dan kemarahan kemudian menunggu situasi yang tepat untuk meletus pada

periode yang kadang jauh dari waktu proses pembetukannya.[181]

Proses awal pembentukan perpecahan umat Islam sudah dimulai sebelum Islam datang yang mewujud dalam fanatisme suku (*'aṣabīyah qabalīyah*). Philip K. Hitti menyebut *'aṣabīyah* ini sebagai ciri khas bangsa Arab sebelum Islam hingga saat mereka berkembang setelah kelahiran Islam, dan merupakan salah satu faktor penting penyebab perpecahan dan kehancuran total berbagai kerajaan Islam.[182] Benar saja pada saat Nabi Muhammad saw. wafat, sebagian umat Islam berdebat sengit dalam suksesi kepemimpinan umat Islam sepeninggal Nabi dan nyaris menumpahkan darah. Bukan hanya perang saudara yang meletus, tetapi aliran teologi dan politik dengan mengusung ideologi beragam muncul paska 'Uthmān ibn 'Affān terbunuh yang lebih disebabkan oleh motif *'aṣabīyah*. Dinasti Umawīyah sebagai representasi *'aṣabīyah* Bani Umayah, Khawarij generasi awal sebagai representasi *'aṣabīyah* suku Arab badui, dan Syiah sebagai representasi *'aṣabīyah* Bani Hāshim dan penduduk negeri taklukan.

'Aṣabīyah kontra Islam. Perang antara keduanya mewarnai sejarah dan doktrin Islam, termasuk hadis. Jejak *'aṣabīyah* mudah ditemukan dalam literatur hadis palsu, terutama

[181] al-Dawrī, *Muqaddimah fī Tārīkh*, 59.
[182] Ibid., 34.

berkaitan dengan politik karena *'aṣabīyah* sendiri merupakan fenomena politik, sehingga wajar politik memengaruhi hadis dan sebaliknya. Dengan kata lain, politik membutuhkan dukungan hadis dan hadis membutuhkan dukungan politik. Dengan menggunakan metode historis atau historis-komparatif, keterkaitan keduanya terlihat jelas dalam perjalanan sejarah hadis, terutama dalam lingkaran repsentator *'aṣabīyah* di atas.

Pergolakan Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Syiah

Berdasarkan data sebelumnya, klaim kodifikasi Syiah lebih awal daripada kodifikasi hadis Suni dan mungkin Khawarij. Syiah mengklaim kodifikasi hadis dimulai oleh 'Alī dengan menulis *al-ṣaḥīfah al-jāmi'ah* sepanjang 70 hasta di bawah pengawasan Nabi. Selanjutnya diikuti oleh Salmān al-Fārisī, Abu Dharr al-Ghifārī, Abū Rāfi', 'Alī ibn Abū Rāfi', Ubayd Allāh ibn Abū Rāfi', Rabī'ah ibn Sāmi', 'Abd Allāh ibn Ḥurr al-Fārisī, al-Aṣbagh ibn Nubātah, dan Sulaym ibn Qays al-Hilāli. Ini periode kodifikasi hadis awal di kalangan sahabat. Kemudian mereka menyebutkan buku-buku tanpa nama dan penulis yang diklaim sudah ditulis sebelum al-Kulaynī menulis *al-Kāfī*,[183] termasuk di antaranya buku pada masa

[183] Maḥfūẓ, "Al-Ḥadīth 'inda al-Shī'ah", 4-5.

Muḥammad al-Bāqir (w. 113 H/713 M) dan Ja'far al-Ṣādiq (146 H/765 M).[184]

Pada periode Ja'far al-Ṣādiq, imam keenam, ini mereka mengklaim literatur yang sudah dimulai 'Alī ibn Abū Ṭālib (w. 41 H/661 M) dikembangkan secara besar-besaran, ketika sebanyak 400 orang muridnya menulis wacana-wacana dan tradisi-tradisinya tentang masalah-masalah doktrinal dan hukum. Risalah-risalah ini dikenal sebagai "Empat Ratus Prinsip". Ini adalah periode pembentukan pertama dari literatur keagamaan Syiah. Sementara periode al-Kulaynī (w. 329 H/940 M, tahun ketika imam kedua belas mengalami kegaiban besar) diklaim sebagai periode konsolidasi dan elaborasi literatur Syiah. Periode ini bertepatan dengan menjelang akhir masa hidup para imam yang memuat karya termasyhur "Empat Ratus Prinsip" dan hampir semua risalah yang tersebar yang ditulis pada periode imamah."[185]

Berdasarkan data di atas, antara masa 'Alī ibn Abū Ṭālib dan al-Kulaynī, Syiah mengalami tiga periode. *Pertama*, periode kodifikasi hadis awal pada masa Nabi di tangan 'Alī ibn Abū Ṭālib, tiga sahabat, dan mereka yang terlibat (anonim) hingga masa Ja'far al-Ṣādiq. *Kedua*, periode pembentukan pertama dari literatur keagamaan Syiah pada masa Ja'far al-Ṣādiq.

[184] al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi'ah*, 493-495.
[185] Jafri, "Mazhab Syi'ah," 231-232.

Ketiga, periode konsolidasi dan elaborasi literatur Syiah yang ditandai dengan *al-Kāfī* karya al-Kulaynī. Setiap periode tidak lepas dari persoalan politik, baik mendukung proses kodifikasi dan kompilasi hadis Syiah maupun sebaliknya.

Periode pertama, misalnya, Musṭafā Quṣayr al-ʻĀmilī memberikan tiga alasan mengenai penyembunyian buku-buku dan *ṣuḥuf* hadis yang dilakukan oleh ʻAlī ibn Abū Ṭālib dan para imam keturunannya. *Pertama*, ilmu yang diwarisi oleh ahli bait bermacam-macam: 1) ilmu yang harus disebarluaskan dan disampaikan bila mereka mampu; 2) ilmu khusus pangkat imamah yang tidak wajib diketahui oleh seluruh manusia. *Kedua*, ilmu bertingkat-tingkat. Ada tingkat yang sesuai dengan kalangan awam dan tingkat yang hanya sesuai dengan kalangan tertentu. *Ketiga*, kebijakan para penguasa zalim sejak pelarangan meriwayatkan hadis, terutama yang berkenaan dengan keutamaan ahli bait dan ketinggian derajatnya. Kebijakan ini memusuhi, dengki, dan menjatuhkan ahli bait di mata manusia. Sedangkan buku-buku ini nerupakan sandaran dan dokumen yang menetapkan ketinggian posisi mereka, sehingga bila buku-buku itu ditunjukkan bisa berubah menjadi sebuah pemberontakan terhadap para penguasa, merusak buku-buku itu, dan menyalahgunakannya. Oleh karena itu, ahli

bait berusaha menyembunyikan dan menjamin keamanannya.[186]

Alasan al-‘Āmilī ini tampak bias ideologis Syiah dalam mempertahankan klaim kodifikasi ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan eksistensi buku hadis pada masa itu. Katakanlah periode ini dimulai sejak ‘Alī ibn Abū Ṭālib wafat pada tahun 41 H/661 M hingga masa Ja‘far al-Ṣādiq (80-148 H). Penghitungan dimulai sejak wafatnya ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan masa Ja‘far al-Ṣādiq karena jarak kekalahan ‘Alī ibn Abū Ṭālib dalam perang Siffin dengan tahun wafatnya hanya sekitar tiga tahun, dan pada masa Ja‘far al-Ṣādiq mereka sudah berani mengembangkannya secara besar-besaran. Dengan demikian, periode ini terbentang sekitar 100 tahun dan melewati masa Dinasti Umawīyah (41-132 H) dan awal masa Dinasti ‘Abbāsīyah (132-656 H).

Benarkah para penguasa dua Dinasti ini melarang periwayatan hadis? Tidak ada seorang pun dari para penguasa itu yang melarang periwayatan hadis, meski mereka sangat menekan Syiah secara politis. Bahkan riwayat seputar tindakan larangan penulisan hadis oleh Abū Bakar al-Ṣiddīq dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb bukan larangan secara mutlak, tetapi sebuah sikap berhati-hati dalam periwayatan hadis. Bahkan ‘Alī ibn Ṭālib pun mengambil tindakan hampir

[186]al-‘Āmilī, *Kitāb ‘Alī ‘alayh al-Salām*, 68-72.

serupa dengan mereka berdua.[187] Lebih dari itu, tersebarnya periwayatan hadis palsu pada masa Dinasti Umawīyah terutama pada masa-masa awal adalah fakta historis tidak terbantahkan. Para pendukung Mu'āwīyah ibn Abū Sufyān memalsukan hadis guna memujinya dan menjatuhkan martabat 'Alī ibn Abū Ṭālib. Begitu pula pemalsuan hadis guna mendukung 'Alī ibn Abū Ṭālib dan menjatuhkan Mu'āwīyah ibn Abū Sufyān memainkan perannya.[188] Dinasti Umawīyah hanya memerintahkan mencela 'Alī ibn Abū Ṭālib dalam khotbah Jumat dan tidak melarang periwayatan hadis. Bahkan 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, seorang khalifah Dinasti Umawīyah, mengeluarkan dekrit kodifikasi hadis. Dengan demikian, alasan al-'Āmilī ahistoris dan terbantahkan.

Ideologi al-'Āmilī terlihat secara jelas memengaruhi argumentasinya. Bila benar 'Alī ibn Abū Ṭālib memiliki *ṣaḥīfah* sebesar 70 hasta dan ahli bait berusaha menyembunyikannya, mustahil orang lain tidak mengetahuinya dalam rentang waktu cukup lama. Sebab ukuran 70 hasta bukan ukuran kecil untuk sebuah buku. Sedangkan *ṣaḥīfah* 'Alī ibn Abū Ṭālib yang kecil saja diketahui. Selain itu, mereka menganggap

[187] Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Surabaya: Al-Hidayah, t.th.), 108-113.
[188] Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2004), 302-304.

imamah sebagai rukun agama, sedangkan *ṣaḥīfah* tadi berisi hadis tentang kewajiban mengangkat ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan keturunannya sebagai imam. Rukun agama wajib dipenuhi karena bila tidak ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan pendukungnya bisa divonis kafir karena meninggalkan rukun agama berupa imamah. Lagi pula, bila *ṣaḥīfah* besar itu memang ada, sahabat sekaliber ‘Alī ibn Abū Ṭālib mustahil tidak mau menunjukkannya pada saat suksesi pemilihan khalifah sejak Abū Bakar al-Ṣiddīq hingga ‘Uthmān ibn ‘Affān, karena dengan menunjukkan isi *ṣaḥīfah* itu bisa menguntungkan ‘Alī ibn Abū Ṭālib secara politis. Faktanya tidak demikian. ‘Alī ibn Abū Ṭālib tidak pernah menyinggungnya, tetapi ia merasa lebih berhak karena berasal dari Bani Hāshim bukan karena isi *ṣaḥīfah* itu. Jadi unsur ideologis dalam diri al-‘Āmilī tampak dalam pencarian pembenaran atas pernyataannya dengan menghantamkannya pada persoalan politik.

Dalam analisa al-Jābirī, klaim kodifikasi hadis Syiah yang sudah dimulai pada masa Nabi bersifat ideologis demi membantah klaim kodifikasi hadis Suni yang terjadi pada masa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz. Suni juga, menurutnya, menjadikan permulaan kodifikasi hadis Suni pada masa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz demi mendapatkan legitimasi keilmuan melebihi keilmuan Syiah yang dikodifikasi pada masa Ja‘far al-Ṣādiq.[189]

[189] al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql*, 66.

Bagi Syiah, masa Ja'far al-Ṣādiq merupakan periode pembentukan pertama dari literatur keagamaan Syiah berupa pengembangan literatur Syiah secara besar-besaran.

Ja'far al-Ṣādiq hidup pada tahun-tahun sulit berupa peralihan kekuasaan dari Bani Umayah pada Bani 'Abbāsīyah. Ia termasuk tokoh besar tabiin dan tokoh abad II H yang otoritasnya diakui oleh Suni dan dianggap sebagai imam terakhir oleh Ithnā 'Asharīyah, Syiah, dan Isma'iliah yang mewarisi imamah dari bapaknya, Muḥammad al-Bāqir. Ia termasuk sarjana *thiqah*, sehingga tokoh besar Suni seperti Yaḥyā ibn Sa'īd, Ibn Jurayj (w. 150 H), Mālik ibn Anas (w. 179 H), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H), Abū Ḥanīfah, dan lain-lain meriwayatkan darinya.[190] Hanya saja, al-Bukhārī tidak meriwayatkan hadisnya.[191] Jābir ibn Ḥayyān al-Ṣūfī al-Ṭurṭusī, muridnya, menulis sebuah buku setebal 1000 lembar yang mencakup risalah-risalah Ja'far al-Ṣādiq sebanyak 500 risalah. Banyak buku yang dinisbatkan kepada Ja'far al-Ṣādiq, tetapi tidak ada satu pun penisbatan itu yang benar. Buku-buku itu secara khusus mencakup ramalan, sihir, kimia, dan yang paling terkenal di antaranya

[190] 'Alī Jumu'ah Muḥammad, "Ja'far al-Ṣādiq (80-148 H/699-765 M)", *Mawsū'ah A'lām al-Fikr al-Islāmī*, Vol. 3, ed. Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, et al. (Kairo: Al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 2007), 212-213.
[191] al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tashrī'*, 263.

adalah kitab *al-Jabr* yang berisi rahasia-rahasia dan ramalan tentang kejadian masa depan.[192]

Informasi periwayatan sejumlah sarjana besar Suni dari Ja'far al-Ṣādiq di atas berasal dari kalangan Suni seperti 'Alī Jumu'ah Muḥammad, mufti Mesir, dan Muḥammad al-Khuḍarī Bik, sehingga relatif lebih berimbang. Persoalannya adalah meski sarjana besar Suni itu meriwayatkan darinya, tetapi al-Bukhārī, penulis kitab hadis paling sahih bagi kalangan Suni, tidak meriwayatkan satu hadis pun darinya. Sedangkan al-Kulaynī banyak sekali meriwayatkan hadis dari Ja'far al-Ṣādiq dalam *al-Kāfī*, kitab hadis paling sahih bagi Syiah Ithnā 'Asharīyah.

Hal ini menyisakan dua kemungkinan. *Pertama*, al-Bukhārī tidak meriwayatkannya karena faktor ideologis atau riwayat hadis dari Ja'far al-Ṣādiq tidak memenuhi kriteria hadis sahih *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* sehingga ia tidak memasukkannya ke dalam *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh* dan, oleh karena itu, kualitas hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh* lebih unggul daripada kualitas hadis *al-Kāfī*. *Kedua*, al-Kulaynī meriwayatkannya karena faktor ideologis dan riwayat hadis dari Ja'far al-Ṣādiq memenuhi kriteria hadis sahih *al-Kāfī*, sehingga ia memasukkannya ke dalam *al-Kāfī*, karena mustahil hadis yang diriwayatkan beberapa sarjana besar Suni dan al-Kulaynī yang mewakili Syiah dari Ja'far al-Ṣādiq bertentangan

[192] Muḥammad, "Ja'far al-Ṣādiq," 213.

dalam persoalan pokok agama, sehingga pasti hanya satu aliran yang benar dan aliran lain pasti salah.

Berdasarkan informasi di atas bahwa tidak ada satu pun buku yang dinisbatkan kepada Ja'far al-Ṣādiq sebagai ukuran benar-salahnya tentu menguntungkan al-Bukhārī dan sekaligus merugikan al-Kulaynī, karena selain hadis Ja'far al-Ṣādiq versi al-Kulaynī dianggap tidak sahih berasal dari Ja'far al-Ṣādiq, koleksi hadis *al-Kāfī* juga berisi hadis tentang rahasia-rahasia dan ramalan tentang kejadian masa depan, sebagaimana disebutkan dalam informasi tersebut. Buku ini tidak bermaksud menyelidiki mana yang benar dan mana yang salah, karena fokus penelitian ini hanya membuktikan ada persaingan ideologi dan politik dalam proses kodifikasi hadis, sebagaimana terdeteksi dalam persoalan *al-Ṣaḥīfah al-Jāmi'ah* yang dianggap koleksi 'Alī ibn Abū Ṭālib dan terdeteksi pula dalam persoalan posisi Ja'far al-Ṣādiq di kalangan Suni dan Syiah serta periwayatan darinya.

Setelah periode literatur Syiah kedua pada masa Ja'far al-Ṣādiq, kini beralih ke periode literatur ketiga Syiah yaitu periode konsolidasi dan elaborasi literatur Syiah yang ditandai dengan *al-Kāfī* karya al-Kulaynī. Dibanding dua periode sebelumnya, periode ini lebih diuntungkan secara politik. Sebab Syiah mendapatkan dukungan politik dari Dinasti Buwaihi yang memerintah tahun 334-448 H.

Besar kemungkinan *al-Kāfī* karya al-Kulaynī (w. 329 H/939 M) dan *Faqīh man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh* karya Ibn Bābawayh (w. 381 H/991 M) tersebar luas pada masa dinasti ini. Sebab Dinasti Buwaihi mulai memerintah setelah lima tahun sebelumnya al-Kulaynī wafat dan Ibn Bābawayh hidup selama 47 tahun pada masa kekuasaan dinasti ini. Sebagai bukti, selain dukungan politik Dinasti Buwaihi terhadap Syiah tersebut, buku dan risalah al-Ṭūsī (w. 460 H), tokoh hadis Syiah, yang hidup sesudah kekuasaan Dinasti Buwaihi lenyap, semua atau sebagiannya habis dibakar.[193] Hal ini menunjukkan ada relasi kuat antara politik dan karya intelektual sebuah aliran.

Sebagai kitab hadis otoritatif di kalangan Syiah Ithnā ‘Asharīyah, pengaruh karya tiga sarjana Syiah tadi sangat kuat terhadap keberagamaan mereka, terutama koleksi hadis *al-Kāfī*. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, sumber periwayatan hadis al-Kulaynī terputus pada salah satu imam Syiah Ithnā ‘Asharīyah dan kadang imam tersebut merujuk langsung kepada Nabi Muhammad saw. Al-Kulaynī tidak meriwayatkan hadis kecuali dari salah satu imam tadi seraya tidak meriwayatkan selain dari ahli bait, karena ini merupakan kaidah baku Syiah Ithnā ‘Asharīyah. Padahal jumlah sahabat Nabi Muhammad saw. ratusan ribu orang selain sahabat dari kalangan ahli bait. Di sinilah letak

[193] Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan*, vol. 2, 158-159.

unsur ideologis dan politis al-Kulaynī sebagai tokoh Syiah Ithnā ‘Asharīyah yang menandakan eksklusivisme paham keagamaan mereka. Periwayatan hadis hanya dari pengikut Syiah Ithnā ‘Asharīyah karena alasan tidak ada seorang pun yang dapat dipercaya selain para imam dan pengikut mereka sama saja menolak hadis-hadis Nabi lainnya yang belum tentu seperti dugaan mereka. Dengan demikian, banyak ajaran Islam yang terbuang. Apalagi jumlah non-Syiah kala itu jauh lebih banyak daripada pengikut Syiah.

Pergolakan Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Khawarij

Menurut Sālim ‘Alī al-Bahnasāwī, persoalan sumber periwayatan hadis antarsekte memang merupakan efek domino dari peristiwa arbitrase dalam perang Siffin antara ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan Mu‘āwīyah ibn Abū Sufyān. Bukan hanya mayoritas Syiah yang menolak hadis yang berasal selain dari para imam mereka, tetapi Khawarij juga menolak periwayatan hadis selain dari para imam mereka dengan menganggap mayoritas sahabat yang menerima arbitrase setelah kemenangan ‘Alī ibn Abū Ṭālib bukan orang yang dapat dipercaya dalam periwayatan hadis.[194] Ini merupakan pengaruh politik mereka dalam memandang dua belah pihak yang bertikai yang kemudian berubah menjadi ideologi mereka.

[194] al-Bahnasāwī, *Al-Sunnah al-Muftarā*, 87-88.

Pengaruh ideologi Khawarij lain berupa pengafiran pelaku dosa besar juga terdeteksi dalam periwayatan hadis mereka. Menurut Muṣṭafā al-Sibā'ī, mereka tidak berdusta atas nama Nabi karena mereka mengkafirkan pelaku dosa besar. Lebih dari itu, al-Mubarrid (w. 285 H), Abū Dāwud (w. 275 H), dan Ibn Taymīyah (w. 727 H) memuji Khawarij dalam kualitas hadis mereka. Al-Mubarrid berkata, "Semua kelompok Khawarij melepaskan diri dari pembohong dan para pelaku maksiat yang nyata." Abū Dāwud berkata, "Tidak ada satu pun pengikut hawa nafsu yang hadisnya lebih sahih daripada Khawarij." Sedangkan Ibn Taymīyah berkata, "Saya tahu Khawarij lebih buruk daripada kalian, tetapi saya tidak bisa menuduh mereka berdusta karena saya menemukan mereka selalu menjaga kejujuran, baik yang menguntungkan maupun merugikan mereka," dan "Khawarij dengan sikap-sikapnya yang cenderung keluar dari agama termasuk orang paling jujur, sehingga dapat dikatakan bahwa hadis mereka adalah sahih paling sahih."[195]

Sayangnya, Khawarij termasuk aliran Islam minim karya intelektual, sehingga pelacakan kebenaran pujian tiga sarjana di atas bisa

[195] 'Imād al-Sayyid al-Sharbīnī, *Al-Sunnah al-Nabawīyah fī Kitābāt A'dā' al-Islām: Munāqashatuhā wa al-Radd 'alayhā* (Mansurah: Dār al-Yaqīn, 2002), 84-85; Mohammad Najib, *Pergolakan Politik Umat Islam dalam Kemunculan Hadis Maudhu* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 121-122.

dibuktikan dengan melihat koleksi hadis dalam karya mereka. Ibn al-Nadīm (w. 385 H) berpendapat, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, pemimpin Khawarij banyak dan tidak semuanya menulis buku. Barangkali ia tida mengetahui bahwa ada pengikut Khawarij yang telah menulis buku, tetapi buku itu tidak sampai kepadanya karena buku-buku mereka tersimpan rahasia. Ibn Taymīyah juga tidak mendapatkan satu buku pun karya mereka dan mengetahui pendapat mereka hanya melalui kutipan orang dari mereka. Tidak seperti ia dengan mudah menemukan buku Muktazilah, Rafidah, Zaidiah, Karramiah, Asyariah, Sabiliah, empat mazhab fikih, Zahiriah, mazhab-mazhab ahli hadis, para filosof, para sufi, dan lainnya.

Baik Ibn al-Nadīm yang hidup pada abad IV H. maupun Ibn Taymīyah yang hidup pada abad VIII H. sama-sama sepakat tentang minimnya buku Khawarij yang dipublikasikan dan sampai ke tangan mereka berdua. Bahkan Ibn Taymīyah tidak mendapatkan satu pun buku mereka yang sebelumnya sempat muncul dan diketahui oleh Ibn al-Nadīm pada abad IV H., yang menunjukkan buku Khawarij musnah ditelan zaman. Kuat dugaan kondisi politik berperan dalam kelangkaan dan kemusnahan buku mereka, karena Khawarij seringkali memosisikan diri sebagai oposan terhadap penguasa dan tidak pernah sekali pun berhasil mendirikan sebuah

dinasti otonom, sebagaimana Bani Umayyah, Bani ‘Abbās, dan Syiah telah melakukannya.

Kelangkaan buku ini merupakan sebab utama sulitnya menetapkan periode awal kodifikasi hadis di kalangan Khawarij, baik kodifikasi dalam pengertian mengikat (*taqyīd*) *akhbār* dan *āthār* dalam bentuk tulisan maupun kodifikasi dalam pengertian usaha pengumpulan hadis yang sudah dituliskan dalam bentuk *ṣuḥūf* atau yang masih terpelihara dalam bentuk hafalan, dan kemudian menyusunnya hingga menjadi sebuah kitab. Faktor kelangkaan ini dan tidak adanya catatan generasi awal tentang eksistensi *Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb* yang menyebabkan Sa’ad ibn ‘Abd Allāh Āl Ḥumayyid meragukan otentisitas manuskrip *Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb* dalam penelitiannya. Padahal *musnad* ini dianggap sebagai buku hadis paling sahih di kalangan Khawarij Ibadiah yang dicetak dan dipublikasikan akhir-akhir ini.

Meski *musnad* ini dianggap otentik sebagai karya al-Rabī‘ ibn Ḥabīb yang hidup di pada awal abad II H., tetapi bukan berarti *musnad* ini bisa dijadikan acuan dalam penetapan periode awal kodifikasi hadis di kalangan Khawarij, karena istilah kodifikasi mengandaikan sebuah proses yang melibatkan banyak orang dalam penulisan hadis, sementara data yang ada hanya menyebutkan *musnad* ini sebagai satu-satunya buku hadis Khawarij yang sampai ke tangan kita dan itu pun masih menuai kontroversi. Oleh

karena itu, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, penentuan awal kodifikasi hadis Khawarij berdasarkan tahun penulisan *musnad* ini hanya merupakan klaim dan hipotesis.

Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb, kalau disepakati otentik, lebih banyak membantu menggambarkan ideologi Ibadiah sebagai salah satu kelompok Khawarij daripada penentuan periode awal kodifikasi hadis di kalangan Khawarij, karena di antara koleksi hadis *Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb* sarat dengan muatan ideologis bila dikaji melalui perspektif aliran lain terutama Suni, sebagaimana akan dibuktikan dalam pembahasan berikutnya.

Pergolakan Ideologi dan Politik dalam Proses Kodifikasi Suni

Dibanding Syiah dan Khawarij, nuansa ideologis dan politis lebih mudah terdeteksi dalam sejarah penulisan hadis di kalangan Suni, baik penulisan secara individual (*kitābah*) maupun secara publik-kolektif (*tadwīn*). Proses *tadwīn* hadis di kalangan Suni bukan proses yang berawal dari nol dan tanpa materi hadis, tetapi ia merupakan kelanjutan dari proses *kitābah* hadis sebelumnya. Oleh karena itu, proses kodifikasi secara publik sangat bergantung pada materi hadis hasil proses penulisan secara individual sebelumnya.

Nuansa politis dalam proses *kitābah* bisa ditemukan dalam kebijakan Abū Bakar al-Ṣiddīq dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Meski kebijakan Abū

Bakar al-Ṣiddīq dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb lebih bersifat kebijakan sosio-religius, tetapi sebagai tokoh besar Islam awal yang sangat disegani dan khalifah dampak politis kebijakan ini tidak bisa dihindarkan. Abū Hurayrah, misalnya, takut meriwayatkan hadis pada zaman ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, sedangkan Ibn Mas‘ūd, Abū al-Dardā’, dan Abū Mūsā al-Anṣārī ditahan karena sering meriwayatkan hadis.[196] Karena motif ideologis, kemudian Syiah memahami kebijakan dua khalifah ini sebagai faktor politik dalam keterlambatan kodifikasi hadis Suni dan berpengaruh jelek terhadap hadis.[197]

Selain kebijakan Abū Bakar al-Ṣiddīq dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb tentang penulisan hadis, tragedi *fitnah* antara ‘Alī ibn Abū Ṭālib dengan Mu’āwīyah ibn Abū Sufyān juga memengaruhi sejarah penulisan hadis, terutama persoalan *isnād*. Ibn Sīrīn berkata, “Mereka tidak biasa bertanya tentang *isnād*. Ketika terjadi fitnah mereka berkata, “Berilah nama orang-orang kalian!” Bila ahli sunnah, maka hadis mereka diterima dan bila ahli bidah, maka hadis mereka tidak diterima.”[198] Perkataan Ibn Sīrīn dengan jelas menunjukkan pengaruh politik terhadap penulisan hadis yang

[196] al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tashrī‘*, 110-111.
[197] al-‘Āmilī, *Kitāb ‘Alī ‘alayh al-Salām*, 10-11; al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi’ah*, 487-488.
[198] Ḥamzah, *Al-Ḥadīth al-Nabawī*, 204; al-A‘ẓamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī*, vol. 2, 395-397; al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tashrī‘*, 138.

sangat memihak Suni sebagai satu-satunya sumber otoritatif sebagai standar penerimaan sebuah hadis otentik dan menafikan aliran lain. Dengan kata lain, kondisi politik akibat tragedi fitnah tersebut menjadikan umat terkotak-kotak dan kebenaran sebuah periwayatan hadis bersifat eksklusif hanya milik Suni. Di sinilah peran politik sebagai produsen ideologi terlihat jelas.

Pada tahap berikutnya pengaruh ideologi sebagai produk politik terlihat dalam literatur hadis Suni, terlepas dari persoalan benar atau tidaknya klaim Khawarij dan klaim Syiah, yang lebih sering menyebutkan aktifitas penulisan hadis di kalangan mereka pada masa Nabi hingga masa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz dan periode berikutnya, tanpa mengakui keabsahan klaim Khawarij terhadap *Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb* dan klaim Syiah terhadap sejarah kodifikasi dan buku hadis mereka. Ini tidak hanya berlaku pada Suni. Syiah pun juga demikian. Jadi tidak heran bila Arkoun, al-Jābirī, dan Ḥamzah menuding ada eksklusivitas aliran dalam sejarah penulisan dan kodifikasi hadis.

Pilihan ‘Abd al-‘Azīz ibn Marwān terhadap sosok Kathīr ibn Murrah al-Ḥaḍramī yang menjumpai 70 sahabat yang ikut perang Badar di Homs agar menuliskan untuknya hadis-hadis para sahabat yang ia dengar dan pilihan ‘Umar ibn al-‘Azīz terhadap sosok Abū Bakar ibn Ḥazm, pegawainya di Madinah, agar menulis hadis Nabi dari ‘Amrah binti ‘Abd al-Raḥman al-Anṣārīyah

(w. 98 H) dan al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abū Bakar (w. 120 H), dan pilihannya terhadap para sarjana di daerah-daerah Islam lain agar mengumpulkan hadis Nabi serta materi hadisnya juga menunjukkan keterlibatan politik dan ideologi dalam proses kodifikasi hadis.

Keterlibatan politik, misalnya, terlihat dalam posisi ‘Abd al-‘Azīz ibn Marwān dan ‘Umar ibn al-‘Azīz sebagai penguasa yang memiliki kekuatan politik pada saat mereka memerintahkan penulisan dan pengumpulan hadis. Sedangkan keterlibatan ideologi terlihat dari pilihan mereka berdua terhadap orang tertentu, materi hadis, dan sumber hadis tertentu dalam proses penulisan dan pengumpulan hadis. Orang tertentu ini seperti Kathīr ibn Murrah al-Ḥaḍramī, Abū Bakar ibn Ḥazm, ‘Amrah binti ‘Abd al-Raḥman al-Anṣārīyah, al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abū Bakar, dan para sarjana di daerah-daerah Islam lain sudah pasti mereka semua adalah orang Suni, bukan orang Khawarij atau orang Syiah. Muḥammad ibn Shihāb al-Zuhrī (w. 124 H) yang berhasil memenuhi permintaan ‘Umar ibn al-‘Azīz, tokoh sentral dalam kodifikasi hadis Suni, dan membuka jalan bagi generasi para sarjana penulis Suni setelahnya pada abad II H juga orang Suni.

Selanjutnya, kodifikasi hadis dilakukan oleh para sarjana atas anjuran dan dukungan para penguasa seperti Abū ‘Abbās al-Saffāḥ dan para penguasa keturunannya dari Dinasti ‘Abbāsīyah.

Periode kodifikasi hadis yang disponsori oleh para penguasa ‘Abbāsīyah ini melahirkan para sarjana hadis, seperti Ibn Jurayj, Abū Isḥāq, Mālik ibn Anas, al-Rabī‘ ibn Ṣabīḥ, Ḥammād ibn Salamah, Sufyān al-Thawrī, ‘Abd al-Raḥmān al-Awzā’ī.[199] Begitu pula Abū Ja‘far al-Manṣūr (137-159 H/754-775 M) memerintahkan Mālik ibn Anas (94-179 H/716-795 M) menyusun *al-Muwaṭṭa’* pada tahun 144 H agar dapat dijadikan rujukan umat Islam saat itu.[200] Pertanyaannya adalah: mengapa para penguasa itu tidak memerintahkan kepada orang Syiah dan orang Khawarij guna melakukan hal serupa secara bergotong royong?

Fakta ini memang menunjukkan Suni eksklusif dalam materi periwayatan hadis, tetapi bukan berarti ia juga menunjukkan bahwa mereka sepenuhnya eksklusif dalam sumber periwayatan hadis, karena meski sebagian Suni tidak mau menerima hadis dari sumber-sumber Syiah,[201] sebagian Suni juga menerima hadis mereka[202]dan aliran lain.[203] Jadi, Suni lebih inklusif dibanding Khawarij dan Syiah dalam sumber periwayatan hadis.

Sebagai bukti, al-Bukhārī juga meriwayatkan hadis dari orang yang divonis sebagai pengikut

[199] Azra, “Hadis”, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 2, 46.
[200] Ibid., Vol. 1, 155.
[201] al-Bahnasāwī, *Al-Sunnah al-Muftarā*, 88.
[202] al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi’ah*, 100-122.
[203] Ibid., 496; al-Sharbīnī, *Al-Sunnah al-Nabawīyah*, 80-82.

sebuah aliran teologi dalam *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, seperti dua hadis dari 'Imrān ibn Ḥaṭṭān yang divonis sebagai tokoh Sufriah Khawarij yang memuji 'Abd al-Raḥman ibn Muljam, pembunuh 'Alī ibn Abū Ṭālib dan yang lain. Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya juga menerima riwayat orang yang divonis sebagai ahli bidah,[204] karena bagi Suni persoalan aliran bukan tolak ukur utama dalam penetapan kesahihan sebuah hadis, tetapi lebih kepada pertimbangan tingkat akurasi *ḍabṭ* dan *'adālah* periwayat serta kesinambungan mata rantai periwayatan.

Sharaf al-Dīn al-Musawī menilai negatif tindakan al-Bukhārī menerima riwayat Marwan ibn Ḥakam, 'Imrān ibn Ḥaṭṭān, 'Ikrimah al-Barbarī, dan lain-lain dalam *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, tetapi tidak menerima satu pun riwayat dari al-Ṣādiq, al-Kāẓim, al-Riḍā, al-Jawād al-Taqī, Ḥasan al-'Askarī al-Zakī, dan Ḥasan ibn 'Alī ibn Abū Ṭālib.[205] Tuduhan al-Musawī tampak didorong oleh sentimen ideologis, karena secara tersirat ia menuduh al-Bukhārī tidak meriwayatkan dari para imam ahli bait itu karena

[204] Ibid.'Imād al-Sayyid al-Sharbīnī menganulir riwayat al-Bukhārī dari 'Imrān ibn Ḥaṭṭān dan orang yang divonis sebagai ahli bidah dengan tiga kemungkinan. *Pertama*, al-Bukhārī meriwayatkan dari mereka sebelum mereka melakukan bidah. *Kedua*, mereka bertobat dan melepaskan diri dari bidahnya di akhir hidupnya. *Ketiga*, mereka melepaskan diri dari apa yang dinisbatkan kepada mereka.
[205] al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi'ah*, 496.

mereka adalah para imam Syiah. Tuduhan al-Musawī tidak seluruhnya benar, karena al-Bukhārī meriwayatkan hadis tentang keutamaan ‘Alī ibn Abū Ṭālib, Fāṭimah, al-Ḥasan, dan al-Husayn dalam *kitāb faḍā’il aṣḥāb al-nabī* yang kandungan sebagian hadisnya mirip seperti pujian Syiah kepada mereka. Ia juga menerima hadis riwayat dari Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah.[206] Apalagi al-Musawī mengakui sendiri bahwa al-Bukhārī juga berpegang kepada riwayat orang yang diklaim Syiah seperti Ismā’īl ibn Abān al-Azdī, al-Kūfī al-Warrāq, dan lain-lain.[207]

Uraian tadi adalah bukti pergolakan politik dan ideologi dalam tubuh umat Islam sangat memengaruhi penulisan, kodifikasi, dan eksistensi serta kemusnahan buku hadis. Adakalanya penguasa memiliki kepentingan sehingga mereka memaksa ahli hadis untuk meriwayatkan hadis-hadis palsu seperti yang dilakukan oleh Bani Umayah. Adakalanya penguasa memiliki kepentingan sehingga mereka berusaha menggunakan hadis-hadis dan riwayat-riwayat untuk merendahkan penguasa lain seperti yang dilakukan oleh Bani ‘Abbās. Adakalanya penguasa memiliki kepentingan sehingga mereka menyokong para sarjana hadis demi menjunjung

[206] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 616.
[207] Ibid., 100-122.

tinggi derajat aliran mereka seperti yang dilakukan oleh Bani Buwaihi.[208]

Adakalanya juga sebuah aliran meriwayatkan hadis, baik hadis palsu atau hadis sahih, demi membela ideologi mereka dan kepentingan politik penguasa seraya menjatuhkan ideologi aliran dan kepentingan politik penguasa lain seperti yang dilakukan oleh Khawarij, Syiah, dan Suni, sehingga banyak hadis bermuatan ideologis dan politis yang pada gilirannya menyebabkan perbedaan pemahaman yang memunculkan perbedaan fatwa dan praktik keagamaan di kalangan umat Islam.

Kodifikasi Hadis dan Kehidupan Beragama Umat Islam

Fakta di atas selaras dengan pernyataan Muḥammad al-Khuḍarī Bik bahwa perpecahan politik, perpecahan materi, dan banyaknya periwayatan hadis dengan pengkhususan sebuah tempat dengan ahli hadis masing-masing menyebabkan banyak perbedaan dalam fatwa; Syiah memiliki fatwa tersendiri, Khawarij memiliki fatwa tersendiri, dan mayoritas umat Islam memiliki fatwa tersendiri yang berbeda satu sama lain.[209]

Perbedaan ini alamiah belaka karena berpangkal dari hadis berbeda dan kontradiktif.

[208] Syalabi, *Sejarah & Kebudayaan*, vol. 2, 158.
[209] al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tashrī'*, 136.

Padahal hadis itu diyakini suci dan otoritatif sehingga menentang sumber itu dianggap keluar dari Islam. Di antara sumber itu berkisar pada ideologi utama setiap aliran yang saling bertentangan. Sebagai bukti, kandungan hadis yang termuat dalam kitab hadis otoritatif mereka, yaitu *Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan *al-Uṣūl min al-Kāfī* memberikan legitimasi berbeda terhadap persoalan prinsip Khawarij, Syiah, dan Sunni seperti status pelaku dosa besar dan seluk beluk kepemimpinan.

Pelaku Dosa Besar

Seorang Muslim pelaku dosa besar, misalnya, divonis kafir oleh Khawarij dan tidak berhak mendapatkan syafaat pada hari kiamat. Hadis riwayat Jābir ibn Zayd dalam *Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb*[210] secara jelas menyebutkan:

جابر بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [ليست الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي] يحلف جابر عند ذلك: ما لأهل الكبائر شفاعة, لأن الله قد أوعد أهل الكبائر النار فى كتابه, وإن جاء الحديث عن أنس بن مالك: أن الشفاعة لأهل الكبائر, فوالله ما عنى القتل والزنى والسحر وما أوعد عليه النار, وذكر أن أنس بن مالك يقول: إنكم لتعلمون أعمالا

[210] Ḥumayyid, “Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb”, 279.

هى أدق فى أعينكم من الشعر, ما كنا نعدها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من الكبائر.

"Jābir ibn Zayd meriwayatkan dari Nabi saw., beliau bersabda, "Syafaat bukan untuk pelaku dosa besar dari umatku." Pada saat itu Jābir bersumpah: pelaku dosa besar tidak mendapatkan syafaat, karena Allah telah menjanjikan neraka bagi pelaku dosa besar dalam kitab-Nya, meski ada hadis yang diriwayatkan dari Anas ibn Mālik: bahwa syafaat berlaku bagi pelaku dosa besar. Demi Allah, itu tidak berlaku bagi pembunuhan, zina, sihir, dan sesuatu yang Allah menjanjikannya dengan neraka dan ia menyebutkan bahwa Anas ibn Mālik berkata, "Sesungguhnya kalian tahu perbuatan-perbuatan yang lebih kecil di mata kalian dari syair yang kami anggap termasuk dosa besar pada zaman Rasulullah saw."

Meski Nabi Muhammad saw. hanya bersabda, "Syafaat bukan untuk pelaku dosa besar dari umatku," tetapi keterangan Jābir ibn Zayd seputar hadis ini menguatkan doktrin Khawarij tentang pelaku dosa besar seperti membunuh, zina, sihir, dan lainnya tidak berhak mendapatkan syafaat dan pelakunya adalah ahli neraka, karena syafaat hanyalah sebagai penambah manfaat bagi orang-orang yang taat

dan bertobat bukan bagi orang-orang yang melakukan kemaksiatan.[211] Padahal Suni tidak memahami demikian, tetapi selama masih mau bertobat sebelum ajal tiba dan Allah menerima tobatnya dan mengampuninya maka ia berhak mendapatkan syafaat dan masuk surga. Bahkan seorang yang menvonis kafir terhadap sesama Muslim tanpa bukti kuat dapat divonis kafir oleh Suni. Oleh karena itu, hadis ini mendukung doktrin Khawarij dan meruntuhkan doktrin Suni tentang status pelaku dosa besar dan masa depannya di akhirat kelak.

Di antara pelaku dosa besar menurut Khawarij adalah ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan Mu‘āwīyah ibn Abū Sufyān, sehingga mereka mengafirkannya. Padahal Suni menganggap mereka berdua adalah dua sahabat Nabi. Jangankan mengafirkan, mencela mereka berdua saja telah melanggar perintah Nabi agar tidak mencela para sahabatnya, sebagaimana hadis Abū Sa‘īd al-Khudrī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*:[212]

حدثنا آدم بن أبي إياس: حدثنا شعبة، عن الأعمش قال: سمعت ذكوان يحدث، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال

[211] A. Baidowi, “Konsep Syafaat dalam al-Qur’an: Suatu Kajian atas Tafsir al-Maraghi”, (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003), 145.
[212] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 617.

النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا، ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه.

> "Ādam ibn Abū Iyās meriwayatkan kepada kami: Shu'bah meriwayatkan kepada kami dari al-A'mash, ia berkata, "Saya mendengar Dhakwān meriwayatkan dari Abū Sa'īd al-Khudrī ra., ia berkata, "Nabi saw. bersabda, "Janganlah kalian mencela para sahabatku. Sekiranya seorang dari kalian bersedekah emas sebesar gunung Uhud, itu tidak akan menyamai satu *mud* seorang dari mereka atau separuhnya."

Hadis ini sekaligus menafikan celaan Syiah, selain Zaidiah, terhadap 'Abū Bakar al-Ṣiddīq, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, dan 'Uthmān ibn 'Affān yang dianggap merampas hak kepemimpinan 'Alī ibn Abū Ṭālib, karena mereka bertiga adalah tiga sahabat utama Nabi yang, menurut Suni, mustahil merampas hak kepemimpinan 'Alī ibn Abū Ṭālib bila memang Nabi telah menentukannya sebagai penggantinya (*tanṣīṣ* dan *ta'yīn*).

Kepemimpinan

Isyarat *tanṣīṣ* dan *ta'yīn* kepemimpinan 'Alī ibn Abū Ṭālib, misalnya, terdapat dalam hadis Fuḍayl ibn Yasār dalam *al-Uṣūl min al-Kāfī*:[213]

[213] al-Kulaynī, *Al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. 1, 388.

علي بن إبراهيم, عن محمد بن عيسى, عن يونس, عن فضيل بن يسار, عن أبي جعفر عليه السلام: إن الله عز وجل نصب عليا عليه السلام علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن أنكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومن نصب معه شيئا كان مشركا ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار.

"'Alī ibn Ibrāhīm dari Muḥammad ibn 'Īsā dari Yūnus dari Fuḍayl ibn Yasār dari Abū Ja'far as.: Sesungguhnya Allah *'azza wa jalla* mengangkat 'Alī as. sebagai pemimpin antara-Nya dan makhluk-Nya, maka barang siapa mengetahuinya maka ia beriman, barang siapa mengingkarinya maka ia kafir, barang siapa tidak mengetahuinya maka ia sesat, barang siapa mengangkat orang lain bersamanya maka ia musyrik, barang siapa mengakui *wilāyah*-nya maka ia akan masuk surga, dan barang siapa memusuhinya maka ia akan masuk neraka."

Hadis ini dengan jelas memerintahkan mengakui kepemimpinan 'Alī ibn Abū Ṭālib dan menganggap orang yang memilih pemimpin selainnya adalah musyrik. Hadis ini secara implisit menyesatkan mayoritas umat Islam yang mengakui keabsahan kepemimpinan para khalifah, terutama tiga khalifah pertama karena

pemilihan mereka tidak sesuai dengan makna literal hadis ini. Sebagai salah satu hadis koleksi *al-Uṣūl min al-Kāfī*, Syiah mengimaninya sepenuh hati. Lebih dari itu, hadis lain yang semakin menguatkan doktrin imamah ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan anak keturunannya adalah hadis Abū al-Ṣabāḥ:[214]

الحسين بن محمد الأشعري, عن معلى بن محمد, عن الحسن بن علي الوشاء عن أبان بن عثمان, عن أبي الصباح قال: أشهد أن عليا إمام فرض الله طاعته وأن الحسن إمام فرض الله طاعته وأن الحسين إمام فرض الله طاعته وأن علي بن الحسين إمام فرض الله طاعته وأن محمد بن علي إمام فرض الله طاعته.

"Al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Ash‘arī dari Mu‘allā ibn Muḥammad dari al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Washshā’ dari Abān ibn ‘Uthmān dari Abū al-Ṣabāḥ, ia berkata, "Saya bersaksi bahwa ‘Alī adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya, al-Ḥasan adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya, al-Ḥusayn adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya, ‘Alī ibn al-Ḥusayn adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya, dan Muḥammad ibn ‘Alī adalah imam yang Allah mewajibkan mematuhinya."

[214] Ibid., 186.

Hadis ini mengokohkan doktrin Syiah Imamiah seputar keabsahan kepemimpinan ahli bait dan keutamaannya dibanding yang lain. Sebagaimana diketahui, mereka mengangap *wilāyah* sebagai rukun iman sehingga mendustakannya dianggap keluar dari Islam. Dengan demikian, Khawarij dan Suni adalah kafir dan ahli neraka karena mereka tidak mengakuinya seperti pengakuan Syiah. Sementara itu, Suni menafikan doktrin Syiah tadi dengan menganggap Abū Bakar al-Ṣiddīq dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb lebih utama dari 'Alī ibn Abū Ṭālib yang salah satunya berdasarkan hadis Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*:[215]

حدثنا محمد بن كثير: أخبرنا سفيان: حدثنا جامع بن أبي راشد: حدثنا أبو يعلى عن محمد ابن الحنفية قال: قلت لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أبو بكر, قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر, وخشيت أن يقول: عثمان, قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين.

"Muḥammad ibn Kathīr meriwayatkan kepada kami: Sufyān meriwayatkan kepada kami: Jāmi' ibn Abū Rāshid meriwayatkan kepada kami: Abū Ya'lā meriwayatkan kepada kami dari Muḥammad ibn al-

[215] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 616.

> Ḥanafīyah, ia berkata, "Saya bertanya kepada bapakku, "Siapakah orang terbaik setelah Rasulullah saw.?" Ia menjawab, "Abū Bakar." Saya bertanya, "Kemudian siapa?" Ia menjawab, "Kemudian 'Umar." Saya pun takut ia akan menjawab, "'Uthmān." Saya bertanya, "Kemudian kamu?" Ia menjawab, "Saya hanya seorang Muslim biasa."

Hadis ini berasal dari Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah yang bertanya kepada 'Alī ibn Abū Ṭālib. Padahal mereka berdua adalah dua imam Syiah. Berdasarkan hadis ini, 'Alī ibn Abū Ṭālib sendiri secara tersurat mengakui keutamaan dua khalifah pertama dan menganggap dirinya hanya seorang Muslim biasa, bukan imam yang wajib diangkat setelah Nabi seperti hadis Fuḍayl ibn Yasār dan hadis Abū al-Ṣabāḥ dalam *al-Uṣūl min al-Kāfī*. Hadis ini dikokohkan lagi oleh hadis Ibn 'Umar dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dengan meneguhkan keutamaan Abū Bakar al-Ṣiddīq, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, dan 'Uthmān ibn 'Affān melebihi posisi 'Alī ibn Abu Ṭālib:

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله: حدثنا سليمان عن يحيى بن سعيد, عن نافع, عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كنا نخير بين الناس فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم, فنخير أبا بكر, ثم عمر, ثم عثمان رضي الله عنهم.

"'Abd al-'Azīz ibn 'Abd Allāh meriwayatkan kepada kami: Sulaymān meriwayatkan kepada kami dari Yaḥyā ibn Sa'īd dari Nāfi' dari Ibn 'Umar ra., ia berkata, "Kami memilih orang di antara manusia untuk diutamakan pada zaman Rasulullah saw. Kami pun mengutamakan Abū Bakar ra., kemudian 'Umar ra., kemudian 'Uthmān ra."

Selain dua hadis tadi, hadis 'Alī[216] dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sendiri menolak klaim Syiah tersebut:

حدثنا علي بن الجعد قال: أخبرنا شعبة عن أيوب, عن ابن سيرين, عن عبيدة, عن علي رضي الله عنه قال: اقضوا كما كنتم تقضون, فإني أكره الاختلاف حتى يكون الناس جماعة, أو أموت كما مات أصحابي, فكان ابن سيرين يرى أن عامة ما يروى عن علي, الكذب.

"'Alī ibn al-Ja'd meriwayatkan kepada kami, ia berkata, "Shu'bah meriwayatkan dari Ayyūb dari Ibn Sīrīn dari 'Ubaydah dari 'Alī ra., ia berkata, "Putuskanlah seperti kalian memutuskan karena sesungguhnya saya tidak suka perselisihan hingga manusia menyatu atau saya mati seperti para sahabatku mati." Ibn Sīrīn berpendapat pada

[216] Ibid., 625.

umumnya yang diriwayatkan dari ‘Alī adalah bohong.”

Hadis Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah menguntungkan Suni karena mengandung pengakuan atas keutamaan Abū Bakar al-Ṣiddīq dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb melebihi keutamaan ‘Alī ibn Abū Ṭālib pada zaman Nabi yang diucapkan oleh ‘Alī ibn Abū Ṭālib sendiri dan diriwayatkan oleh anak kandungnya, Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah. Sedangkan hadis ‘Alī ibn Abū Ṭālib yang mengutarakan pendapat Ibn Sīrīn juga menguntungkan Suni dan merugikan Syiah. Sebab secara tersirat ia menafikan hadis Syiah yang diriwayatkan dari dan tentang ‘Alī ibn Abū Ṭālib yang pada umumnya dianggap sebagai riwayat palsu.

Meski hadis Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah dan hadis Ibn ‘Umar adalah hadis koleksi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tetapi ia menyisakan tiga persoalan. *Pertama*, mengapa ‘Alī ibn Abū Ṭālib tidak segera membaiat Abū Bakar al-Ṣiddīq sepeninggal Nabi padahal ia sendiri mengakui Abū Bakar al-Ṣiddīq adalah orang terbaik setelah Nabi? Bukankah tindakannya tidak sesuai dengan perkataannya? *Kedua*, dua hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ini seakan-akan persis sama dengan urutan periode khalifah yang diakui sah oleh Suni, yaitu dimulai oleh Abū Bakar al-Ṣiddīq sebagai orang terbaik setelah Nabi, dilanjutkan oleh ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb sebagai orang terbaik setelah Abū

Bakar al-Ṣiddīq, dan diakhiri oleh ‘Uthmān ibn ‘Affān sebagai orang terbaik setelah ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb? *Ketiga*, bila memang hadis ini bukan hanya pendapat ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan Ibn ‘Umar tetapi mewakili pendapat mayoritas sahabat, mengapa mereka masih berdebat sengit dan nyaris menumpahkan darah guna menetapkan pengganti Nabi di *saqīfah* Bani Sa‘īdah?

Pertanyaan kritis seperti ini tidak hanya berlaku pada koleksi hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tetapi juga berlaku pada koleksi hadis *Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb* dan *al-Uṣūl min al-Kāfī* yang kelihatan seirama dengan doktrin utama mereka dan tidak dimuat dalam kitab hadis aliran lain. Doktrin yang dilegitimasi oleh hadis yang dianggap sahih oleh setiap aliran inilah yang memengaruhi dan mengakar kuat dalam keberagamaan umat Islam lintas aliran sejak dulu hingga kini sebagai akar sekaligus buah dari proses panjang kodifikasi hadis yang diiringi oleh persaingan ideologi dan politik Islam masa silam.

BAB V
PENUTUP

Kesimpulan

Pengertian hadis menurut Khawarij tidak ditemukan secara pasti, tetapi dengan *istiqrā'* terhadap koleksi hadis *Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb* dan pembelaan sebagian tokoh Khawarij terhadapnya menunjukkan bahwa mereka mendefinisikan hadis nyaris serupa dengan Suni, sedangkan Suni dan Syiah Imāmīyah berbeda dalam mendefinisikan hadis. Menurut mayoritas sarjana hadis Suni, hadis adalah sinonim pengertian sunnah, *khabar*, dan *athar* yaitu sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. baik berupa perkataan, perbuatan, penetapan, sifat fisik atau moral, maupun sesuatu yang disandarkan kepada seorang sahabat atau seorang tabiin. Sedangkan menurut Syiah Imamiah, hadis adalah perkataan, perbuatan, dan persetujuan orang *ma'ṣūm*. Sejarah kodifikasi hadis Suni secara garis besar melewati dua tahap. *Pertama*, tahap penulisan hadis resmi non-publik. *Kedua*, tahap penulisan hadis resmi dan publik. Sedangkan sejarah kodifikasi hadis Syiah Ithnā 'Asharīyah melewati tiga periode. *Pertama*, periode kodifikasi hadis awal pada masa Nabi di tangan 'Alī ibn Abū Ṭālib (w. 40 H/661 M), tiga sahabat, dan mereka yang terlibat (anonim) hingga masa Ja'far al-Ṣādiq (w. 148 H/765 M). *Kedua*, periode pembentukan

pertama dari literatur keagamaan Syiah pada masa Ja'far al-Ṣādiq. *Ketiga*, periode konsolidasi dan elaborasi literatur Syiah yang ditandai dengan *al-Kāfī* karya al-Kulaynī (w. 329 H/939 M). Sementara itu, sejarah awal kodifikasi hadis di kalangan Khawarij belum bisa dipastikan karena dua sebab utama. *Pertama*, karya tulis pengikut Khawarij awal berupa buku hadis nyaris tidak ada. *Kedua*, tidak ada karya mereka yang lain yang lebih awal dari *Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb* yang sampai ke tangan kita.

Wujud literatur hadis Suni, Syiah, dan Khawarij berbeda satu sama lain karena proses kodifikasi, kriteria, metode, dan sumber hadisnya berbeda seperti yang terlihat dalam satu contoh kitab hadis yang dipandang paling otoritatif oleh Suni, Syiah, dan Khawarij yaitu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya al-Bukhārī (w. 256 H/870 M) *al-Uṣūl min al-Kāfī* karya al-Kulaynī (w. 329 H/939 M), *Musnad al-Rabī' ibn Ḥabīb* karya al-Rabī' ibn Ḥabīb (akhir abad II/VIII M).

Pergolakan ideologi dan politik dalam proses kodifikasi hadis Suni bisa ditemukan dalam tiga poin utama. *Pertama*, larangan menulis hadis oleh Abū Bakar al-Ṣiddīq dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. *Kedua*, tragedi *fitnah* antara 'Alī ibn Abū Ṭālib dengan Mu'āwīyah ibn Abū Sufyān yang memengaruhi sejarah penulisan hadis, terutama persoalan *isnād*. Ketiga, keterlibatan para penguasa seperti 'Abd al-'Azīz ibn Marwān, 'Umar ibn al-'Azīz, Abū 'Abbās al-Sāffah, dan

para penguasa keturunannya dari Dinasti ‘Abbāsīyah yang menganjurkan dan mendukung para sarjana Suni melakukan kodifikasi hadis yang melahirkan para sarjana hadis. Sedangkan pergolakan ideologi dan politik dalam proses kodifikasi hadis Syiah bisa ditemukan dalam tiga poin utama. *Pertama*, klaim Syiah tentang penyembunyian buku-buku dan *ṣuḥuf* hadis yang dilakukan oleh ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan para imam keturunannya karena kekhususan ahli bait dan larangan penulisan hadis oleh para penguasa zalim. *Kedua*, persaingan ideologi Suni dan Syiah dalam merebutkan ketokohan Ja’far al-Ṣādiq dalam literatur keagamaan mereka, terutama hadis. *Ketiga*, dukungan Dinasti Buwaihi terhadap Syiah. Sementara itu, pergolakan ideologi dan politik dalam proses kodifikasi hadis Khawarij bisa ditemukan dalam dua poin. Pertama, Khawarij menolak periwayatan hadis selain dari para imam mereka. Kedua, mereka tidak berdusta atas nama Nabi karena berdusta atasnya termasuk dosa besar. Ketiga, Khawarij termasuk aliran Islam minim karya intelektual yang kuat dugaan kondisi politik berperan dalam kelangkaan dan kemusnahan buku mereka. Pengaruh politik penguasa dan persaingan ideologi Suni, Syiah, dan Khawarij sangat kuat, sehingga memengaruhi proses awal kodifikasi hadis mereka yang pada gilirannya juga memengaruhi koleksi hadis kitab hadis otoritatif mereka yang di antaranya terdeteksi bermuatan

ideologis dan politis. Kitab hadis ini memiliki kekuatan religio-kultural dan sosio-politik, sehingga teks hadis dan pemahaman terhadapnya memengaruhi dan mengakar kuat dalam keberagamaan umat Islam lintas aliran dan lintas generasi, seperti doktrin Khawarij tentang status dan masa depan pelaku dosa besar, doktrin Suni tentang determinisme (*jabr*) dan pembelaan terhadap para sahabat, dan doktrin Syiah tentang imamah, *wilāyah*, wasiat, dan ahli bait.

Saran

Teks hadis dan pemahaman terhadapnya memengaruhi keberagamaan umat Islam lintas aliran dan generasi. Padahal redaksi hadis dalam kitab hadis yang dianggap otoritatif oleh setiap aliran bermacam-macam dan sebagiannya tampak kontradiktif dalam persoalan prinsip. Namun, hingga saat ini belum ada satu pun peneliti yang secara khusus meneliti akar persoalan dari perbedaan ini dan menulisnya dalam sebuah karya ilmiah secara komprehensif.

Perselisihan dan perbedaan pendapat internal umat Islam adalah fenomena alamiah. Perselisihan ini tidak bisa dibumihanguskan, tetapi hanya bisa diminimalisir dengan berusaha mencari titik temu dalam literatur hadis otoritatif lintas aliran, karena hanya menjadikan literatur hadis aliran tertentu untuk menilai otentisitas literatur hadis aliran lain tidak akan menyelesaikan masalah, tetapi bisa lebih

memperkeruhnya. Oleh karena itu, usaha mencari titik temu ini harus senantiasa dikembangkan.

Salah satu metode jitu dalam mengkaji otentisitas literatur hadis lintas aliran adalah metode historis atau historis-komparatif. Namun, hingga saat ini belum ada satu pun peneliti yang secara khusus meneliti semua literatur hadis tersebut dan menulisnya dalam sebuah karya ilmiah secara komprehensif dengan menggunakan metode ini. Oleh karena itu, orang yang memiliki keahlian dalam bidang hadis, sejarah, dan sekaligus metodologi diharapkan bisa menindaklanjuti buku ini, sehingga bisa mencerahkan pemahaman dan praktik keagamaan umat Islam lintas aliran.

DAFTAR PUSTAKA

Abū Zahū, Muḥammad Muḥammad. *Al-Hadīth wa al-Muḥaddithūn aw ‘Ināyat al-Ummah al-Islāmīyah bi al-Sunnah al-Nabawīyah.* Riyad: Al-Ri’āsah al-‘Āmmah li Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmīyah wa al-Iftā’ wa al-Da‘wah wa al-Irshād, 1984.

Abū Shuhbah, Muḥammad Muḥammad. *Difā‘ ‘an al-Sunnah wa Radd Shubah al-Mustashriqīn wa al-Kuttāb al-Mu‘āṣirīn.* Kairo: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1985.

Aḥmad, Qāsim. *I‘ādah Taqyīm al-Ḥadīth: al-‘Awdah ilā al-Qur’ān.* Kairo: Madbūlī al-Ṣaghīr, t.th.

Ali, Atabik. dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998.

Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Hikmah, 2009.

Arkūn, Muḥammad. *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*. Aljazair: Lāfūmīk, 1993.

Aswad, Muḥammad ‘Abd al-Razzāq. *Al-Ittijāhāt al-Mu’āṣirah fī Dirāsat al-Sunnah al-Nabawīyah fī Miṣr wa Bilād al-Shām*. Damaskus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 2008.

A. Syalabi. *Sejarah & Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003.

‘Āmilī (al), Musṭafā Qaṣīr. *Kitāb ‘Alī ‘alayh al-Salām wa al-Tadwīn al-Mubakkir li al-Sunnah al-Nabawīyah al-Sharīfah*. Beirut: Dār al-Thaqalayn, 1995.

‘Asqalānī (al), Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. *Lisān al-Mīzān*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 2002.

Azra, Azyumardi. “Hadis, Kitab”, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 1, ed. Abdul Aziz Dahlan, et al. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2000.

_____. “Hadis”, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 2, ed. Abdul Aziz Dahlan, et al. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2000.

_____. “Syiah”, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 5, ed. Abdul Aziz Dahlan, et al. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2000.

A‘ẓamī (al), Muḥammad Musṭafā. *Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muḥaddithīn*. Riyad: Maktabah al-Kawthar, 1990.

_____. *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1992.

Baghdādī (al), Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad. *Al-Farq bayn al-Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājīyah minhum.* Kairo: Maktabah Ibn Sīnā, t.th.

Bahā’ al-Dīn, Muḥammad. *Al-Mustashriqūn wa al-Ḥadīth al-Nabawī*. Yordan: Dār al-Nafā’is, 1999.

Bahbūdī (al), Muḥammad al-Bāqir. *Ma‘rifah al-Ḥadīth wa Tārīkh Nashrih wa Tadwīnih*

wa Thaqāfatih ‘inda al-Shī‘ah al-Imāmīyah. Beirut: Dār al-Hādī, 2006.

Bahnasāwī (al), Sālim ‘Alī. *Al-Sunnah al-Muftarā ‘alayhā*. Mansurah: Dār al-Wafā’, 1989.

Baidowi, A. “Konsep Syafaat dalam al-Qur’an: Suatu Kajian atas Tafsir al-Maraghi”. Tesis-UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003.

Bakar, ‘Alā’. *‘Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah fī al-Ṣaḥābah wa Ahl al-Bayt wa al-Radd ‘alā al-Shī‘ah al-Ithnā ‘Asharīyah*. Kairo:Dār al-‘Aqīdah, 2002.

Baṣrī (al), al-Rabī‘ ibn Ḥabīb ibn ‘Umar al-Azdī. *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ Musnad al-Imām al-Rabī‘ ibn Ḥabīb*. Kairo: al-Maṭba‘ah al-Salafīyah, 1349 H.

Bik, Muḥammad al-Khuḍarī. *Tārīkh al-Tashrī’ al-Islāmī*. Surabaya: Al-Hidayah, t.th.

Bukhārī (al), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Ju‘fī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyad: Dār al-Salām, 1999.

Dawrī (al), ‘Abd al-‘Azīz. *Muqaddimah fī Tārīkh Ṣadr al-Islām*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2007.

Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 1998.

Ḥamzah, Muḥammad. *Al-Ḥadīth al-Nabawī wa Makānatuh fī al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth*.

Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2005.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs.* Jakarta: Serambi, 2010.

Ḥumayyid, Sa‘ad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz Āl u. “Musnad al-Rabī‘ ibn Ḥabīb al-Ibāḍī: Dirāsah Naqdīyah”, *Majalah Jāmi‘ah Umm al-Qurā li ‘Ulūm al-Sharī’ah wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah*, Vol. 47, Rajab, 1430 H.

Ḥusayn, Abū Lubābah. *Mawqif al-Mu‘tazilah min al-Sunnah al-Nabawīyah wa Mawāṭin Inḥirāfihim ‘anhā*. Riyad: Dār al-Liwā’, 1987.

‘Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.

‘Imārah, Muḥammad. *Al-Mu‘tazilah wa Mushkilah al-Ḥurrīyah al-Insānīyah*. Beirut: Al-Mu’assasah al-‘Arabīyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1972.

Jābirī (al), Muḥammad ‘Ābid. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2006.

_____, Muḥammad ‘Ābid. *Madkhal ilā al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2007.

_____, Muḥammad ‘Ābid. *Al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arabī.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2004.

Kamil, Sukron. “Peta Pemikiran Politik Islam Modern dan Kontemporer,” *Jurnal*

Universitas Paramadina, Vol. 3, No. 1, September, 2003.

Kaylāni (al), Al-Sayyid Munāẓir Aḥsan. *Tadwīn al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2004.

Khaṭīb (al), Muḥammad ‘Ajjāj. *Al-Sunnah qabla al-Tadwīn.* Beirut: Dār al-Fikr, 1980.

_____, Muḥammad ‘Ajjāj. *Ushul al-Hadits: Pokok-pokok Ilmu Hadits* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2003.

Khumaysī (al), ‘Abd al-Raḥman ibn Ibrāhīm. *Mu’jam ‘Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī*. Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā’, t.th.

Kulaynī (al), Abū Ja‘far Muḥammad ibn Ya’qūb ibn Isḥāq al-Rāzī. *Al-Uṣūl min al-Kāfī*. Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1383 H.

Maḥfūẓ, Ḥusayn ‘Alī. “Al-Ḥadīth ‘inda al-Shī‘ah”, dalam *Al-Uṣūl min al-Kāfī*. vol. 1, ed. ‘Alī Akbar al-Ghifārī. Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1383 H.

Manẓūr, Ibn. *Lisān al-‘Arab.* Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.

Mez, Adam. *Al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah fī al-Qarn al-Rābi‘ al-Hijrī*. Kairo: Al-Hay’ah al-‘Āmmah al-Miṣrīyah li al-Kitāb, 2008.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008.

Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin,1998.

Muḥammad, ‘Alī Jumu‘ah. “Ja‘far al-Ṣādiq (80-148 H/699-765 M)”, *Mawsū‘ah A‘lām al-Fikr al-Islāmī*, Vol. 3, ed. Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, et al. Kairo: Al-Majlis al-A‘lā li al-Shu’ūn al-Islāmīyah, 2007.

Mujāhid, ‘Abd al-Mālik. “Ta‘rīf Wajīz bi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī”, dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyad: Dār al-Salām, 1999.

Musawi (al), Syarafuddin. *Dialog Sunnah Syi’ah*. Bandung: Mizan, 2009.

Muṭayyarī (al), Ḥākim ‘Ubaysān. *Tārīkh Tadwīn al-Sunnah wa Shubuhāt al-Mustashriqīn*. Safat-Kuwait, Kuwait University Press, 2002.

M. Jafri, Husain. “Mazhab Syi’ah Dua-Belas-Imam,” dalam *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam*, ed. Seyyed Hossein Nasr. Bandung: Mizan, 2003.

Najib, Mohammad. *Pergolakan Politik Umat Islam dalam Kemunculan Hadis Maudhu*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.

Nasshār (al), ‘Alī Sāmī. *Nash’ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1995.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perkembangan.* Jakarta: UI Press, 2002.

Nāṣir (al), Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir. “Al-Muqaddimah”, dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*

wa huwa al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘alayhi wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi. Vol. 1. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.

Qasṭalānī (al), Abū al-‘Abbās Shihāb al-Dīn Aḥmad. “Nahj al-Imām al-Bukhārī fī Ṣaḥīḥihi,” dalam *Irshād al-Sārī li Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.

Rād, Muḥammad ‘Alī Mahdāwī. *Tadwīn al-Ḥadīth ‘inda al-Shī‘ah al-Imāmīyah*. Teheran: Hastinama, 2010.

Ramli, Muhammad Idrus. *Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal-Jama’ah*. Surabaya: Khalista, 2011.

Rais, Muhammad Dhiauddin. *Teori Politik* Islam. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Saifuddin. *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Syafiuddin. *Negara Islam Menurut Konsep Ibnu Khaldun*. Yogyakarta: Gama Media, 2007.

Sazkīn, Muḥammad Fuād. *Tārīkh al-Turāth al-‘Arabī*. Riyad: Idārah al-Thaqafah wa al-Nashr bi al-Jāmi‘ah, 1991.

Sharbīnī (al), ‘Imād al-Sayyid. *Al-Sunnah al-Nabawīyah fī Kitābāt A‘dā’ al-Islām: Munāqashatuhā wa al-Radd ‘alayhā*. Mansurah: Dār al-Yaqīn, 2002.

Shahrastānī (al), Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1997.

‘Umarī (al), Akram Ḍiyā’. *Buḥūth fī al-Sunnah al-Musharrafah*. Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, t.th.

Warjalānī, Abū Ya‘qūb Yūsuf ibn Ibrāhīm. *Kitāb al-Tartīb fī al-Ṣaḥīḥ min Ḥadīth al-Rasūl*. Muscat: Maktabah Muscat, 2003.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979.

Zahrānī (al), Muḥammad ibn Maṭar. *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawīyah: Nash’atuh wa Taṭawwuruh min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn al-Tāsi‘ al-Hijrī*. Riyad: Dār al-Hijrah, 1996.

_____, Muḥammad ibn Maṭar. *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawīyah.* Madinah: Dār al-Khuḍayrī, 1998.

Zirkīlī (al), Khayr al-Dīn. *Al-A‘lām Qāmūs Tarājim li Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta‘ribīn wa al-Mustashriqīn*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002.

BIODATA PENULIS

Mohammad Subhan Zamzami dilahirkan di Pamekasan, 01 Juli 1985. Ia menempuh pendidikan formal di SDN Teja Timur III Pamekasan, SMP dan MAK Tahfidz Pondok Pesantren Al-Amien, Prenduan, Sumenep, S1 di Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir, dan S2 hingga S3 di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya dengan bidang keahlian hadis. Ia pernah menempuh pendidikan nonformal di Ma'had Dar al-Lughah wa al-Dirasat al-Islamiyah, Palengaan, Pamekasan dan Pondok Pesantren Bustan 'Ussyaqil Qur'an (BUQ), Betengan, Demak.

Saat ini, ia merupakan dosen hadis di Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Madura dan sekretaris senat di kampus yang sama. Ia juga mengelola Karsa: Jurnal Sosial & Budaya Keislaman dan Islamuna: Jurnal Studi Islam IAIN Madura, dan terlibat dalam Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Madura di bawah Kementerian Agama RI. Karya tulisnya dimuat di media cetak dan online. Ia bisa dihubungi melalui e-mail: mszamzami@iain madura.ac.id

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Ridwan, Bubutan Surabaya th. 1926.

BUKU INI membahas bias ideologis dan politis dalam proses kodifikasi hadis di kalangan Khawarij, Syiah, dan Suni melalui Musnad al-Rabī' ibn Habīb karya al-Rabī' ibn Habīb (akhir abad II H/VIII M), Ṣaḥīḥ al-Bukhārī karya al-Bukhārī (w. 256 H/870 M), dan al-Uṣūl min al-Kāfī karya al-Kulaynī (w. 329 H/939 M), yang sama-sama diklaim sebagai kitab kompilasi hadis paling otoritatif dan otentik setelah Al-Qur'an. Asumsi bahwa tiga kitab tersebut ditulis dalam milleau dogmatis-sektarian sulit dinafikan, karena penulis, metode periwayatan, klaim keistimewaaan, dan sebagian koleksi hadisnya justru semakin menguatkannya. Dengan metode deskriptif-komparatif, buku ini tidak bermaksud untuk menghukumi satu kitab dari tiga kitab tersebut lebih otoritatif daripada kitab yang lain, tetapi buku ini hanya mendeskripsikan secara reflektif berdasarkan sejarah dan dogma setiap aliran tentang pengaruh kompetisi ideologis dan politis pada masa awal Islam terhadap dinamika kodifikasi hadis dan kekhasan ilmu hadis di kalangan Khawarij, Syiah, dan Suni, sehingga penilaian akhir ada di tangan pembaca.

Buku ini cocok bagi para akademisi yang fokus pada studi hadis terutama studi hadis lintas aliran, para pegiat kerukunan beragama yang fokus pada studi titik temu lintas aliran, dan para pembaca yang ingin mendalami studi ideologi dan politik dalam Islam serta kaitannya dengan sejarah perkembangan aliran dalam Islam dan pengaruhnya terhadap pengembangan, dan kekhasan tradisi intelektual setiap aliran, terutama dalam ilmu hadis.

ISBN 978-623-7177-60-9

9 786237 177609